«UNE BONTÉ UNIQUE AU MONDE» Patmos et son monastère, havre des musulmans en péril (première moitié du XVIIe siècle)

Alors que nous travaillions à l'inventaire du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos[1], notre attention fut attirée par trois documents d'apparence similaire, portant un grand nombre de signatures et de sceaux, dont les signataires attestaient l'attitude courageuse et généreuse des chrétiens de Patmos[2] qui avaient sauvé les musulmans qu'ils étaient, les uns, du naufrage, les autres, des corsaires. Nous constatâmes bientôt que ces documents (non datés) étaient complétés et

Nicolas VATIN est directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EPHE (IVe section), Études turques et ottomanes (UMR 8032), EHESS, 54 bd Raspail, 75006 — Paris.
Gilles VEINSTEIN est professeur au Collège de France et directeur d'études à l'EHESS, 52 rue du cardinal Lemoine, 75005 — Paris.

[1] Sur ce fonds, cf. Nicolas VATIN, « Note préliminaire au catalogage du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos », in *Turcica* XXXIII, 2001, p. 333-337. Nous citons les documents de ce fonds par APO (pour Archives de Patmos, fonds ottoman), suivi du numéro de dossier en romaines et du numéro du document en italiques. Quand un document est publié en annexe de cet article, l'indication du numéro d'ordre est fournie entre parenthèses.

[2] Patmos hébergeait à la fois une communauté monastique logée dans le monastère et une population grecque laïque. En pratique, la documentation ottomane ne faisait pas toujours la différence entre ces deux groupes. Du reste, il semble bien qu'ils aient vécu en bonne intelligence et que l'hégoumène ait pratiquement joué le rôle de chef de l'ensemble de la communauté, du moins à cette époque. Nous parlerons donc ici le plus souvent de Patmiotes, sans plus de précision. Sur la relative confusion, chez les Ottomans, entre les deux communautés, cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents signés du *şehzâde* Muṣṭafà b. Süleymân conservés au monastère de Patmos », in *Summeikta* XII, 1998, p. 237-269.

Turcica, 35, 2003, pp. 9-79

éclairés par plusieurs autres également conservés dans les archives du monastère.

Nous avons ainsi constitué un corpus de seize documents de la première moitié du XVIIe siècle[3], qui traitent tous de l'aide apportée par les Patmiotes aux musulmans en difficulté sur mer. Au centre de notre étude se placent quelques incidents qui fournirent aux Patmiotes l'occasion de se distinguer : après avoir établi leur déroulement et leur contexte, nous tenterons de dégager ce qu'ils nous apprennent sur cette île très particulière au début du XVIIe siècle, d'évaluer sa situation face à la guerre de course qui sévissait alors, enfin de comprendre la raison d'être, dans ce fonds et à cette époque, des documents formant ce petit corpus.

* *
*

C'est sans doute en les protégeant des pirates ou corsaires chrétiens que les Patmiotes pouvaient le mieux s'attirer la reconnaissance des sujets musulmans de la Porte qui (en principe, du moins) craignaient vraisemblablement davantage la servitude chez les mécréants que la mort par naufrage. Dans ce domaine, le principal incident de notre corpus date de la décade du 5 au 13 avril 1630[4]. Il concerne un bateau rond (*ḳalyôn*) algérien sous le commandement du capitaine grec Sevasti qui transportait, outre l'équipage, soixante marchands et quatre-vingt-dix-sept « Algériens », notamment des officiers ottomans dont nous retrouvons les noms et les sceaux au bas des documents[5]. Le bâtiment faisant eau, Sevasti décida de gagner le port de Patmos, qui se trouvait apparemment à proximité, pour y procéder au calfatage de la coque. Bien que prévenus par les insulaires de la venue prochaine d'une flottille de six à sept *ḳalyôn* hostiles, le capitaine et ses principaux passagers choisirent de rester, espérant pouvoir achever leur radoub en un jour. Mais le troisième jour, ils étaient encore dans le port de Skala quand ils virent arriver l'escadre annoncée, composée de sept ou huit *ḳalyôn*[6], dont l'apparition les contraignit à chercher refuge avec leurs biens et marchandises

[3] Plus précisément, les documents datés (ou datables) vont de 1610 à 1638. Plusieurs autres non datés, tous conservés dans le dossier 20 du fonds ottoman des archives du monastère, sont évidemment de la même période à peu près. Ajoutons que ce sont principalement la troisième et la quatrième décennie du siècle qui semblent concernées.

[4] Troisième décade de *şa'bân* 1039 : date fournie par APO 15-*18* (doc. II).

[5] Le détail de ces chiffres est fourni par APO 20-*55* (doc. X).

[6] Le chiffre varie selon les documents : 7 dans APO 20-*13* et 20-*43* (doc. VI et IX) ; 8 dans APO 20-*55* (doc. X). Cf. *infra*, n. 12.

dans le monastère, ce dont on conclura qu'ils s'étaient dans un premier temps installés sur le rivage. Les nouveaux venus, en effet animés de mauvaises intentions, exigèrent des moines la livraison des réfugiés musulmans. Devant le refus réitéré des Patmiotes, ils endommagèrent et pillèrent les magasins de Skala. Cependant un appel au secours avait été envoyé aux forces ottomanes alors présentes à Chio où se trouvait précisément, nous allons le voir, outre l'escadre de Chio, le bey de Rhodes à la tête de quatre galères. Il s'agissait d'une lettre signée par les principaux passagers et confiée au Grec Iani dépêché sur un caïque par les Patmiotes (entendons le monastère). Bientôt arrivés, les renforts venus de Chio mirent l'ennemi en fuite.

L'identité des agresseurs est indiquée dans le rapport envoyé à la Porte par un certain Maḥmûd, qui parle sans ambiguïté de « sept *ḳalyôn* faisant partie des *ḳalyôn* de Malte »[7]. On trouvera une confirmation de cette identification dans une phrase mise par un autre document dans la bouche des braves Patmiotes qui, s'adressant aux assaillants, s'écrient : « Assurément nous ne vous livrerons pas [les musulmans], même si vous devez nous tuer ou nous emmener tous à Malte ! »[8]. Ces bateaux venaient donc de Malte, siège de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem. Si l'on s'en tient à la formulation de Maḥmûd, plutôt que de corsaires ayant reçu des lettres patentes, il pourrait s'agir d'une flottille de bâtiments de l'Ordre. Cette hypothèse semble corroborée par les sources maltaises. Celles-ci nous apprennent en effet que, le 16 mars 1630, Fra. Bernardo Vecchietti fut envoyé par l'Ordre attaquer les galères de Chio, à la tête d'une flottille composée de la galère Padrona, qu'il commandait, de la galère San Carlo, d'une frégate et de trois caïques. Ses instructions étaient de gagner les environs de Chio et, une fois là, d'aller aux renseignements. S'il y avait dans la zone des bateaux de guerre ottomans, il devait renoncer à l'expédition et regagner Malte en pratiquant la course en chemin[9]. Le même jour, une lettre patente de course était accordée au « Maltais » Fabrizio Cartot, qui accompagnerait la flottille avec une frégate de dix bancs[10]. Le déroulement de la mission confiée à ces sept

[7] APO 20-*13* (doc. VI).

[8] APO 20-*43* (doc. IX).

[9] Cf. les instructions données à Vecchietti dans les *Libri consiliorum status*, Royal Malta Library, Archives de l'ordre de Malte (AOM) 256, 90 v° — 91. Renseignement fourni par M. Michel Fontenay, que nous sommes heureux de remercier pour son aide.

[10] Cf. *Libri bullarum*, AOM 463, à la date du 16 mars 1630. Renseignement également fourni par M. Michel Fontenay.

bâtiments est connu par l'historien de l'Ordre Bartolomeo Dal Pozzo[11] : parvenu à Ikaria, Vecchietti s'y arrêta pour envoyer aux nouvelles et se préparer. Mais un esclave ukrainien (*russiotto*) s'étant évadé de la galère San Carlo, Vecchietti, convaincu que le fuyard allait dénoncer sa présence, préféra abandonner. Bien lui en prit du reste car, la même nuit, le bey de Rhodes arrivait à Chio avec ses quatre galères. Appliquant ses instructions, l'escadre maltaise se retira, non sans se livrer à la course dans ces eaux, faisant quelques petites prises, tant en marchandises qu'en hommes, avant de partir à la chasse d'un gros bateau « turc » dont on avait appris qu'il quittait Salonique en direction d'Alexandrie. Partie à la mi-mars, la flottille de Vecchietti devait bien être dans les parages de Chio et Patmos à la mi-avril, c'est-à-dire au moment des mésaventures du capitaine Sevasti et de ses passagers. En outre, l'agression contre ce vaisseau algérien (donc de bonne prise) paraît tout à fait compatible avec ce que nous dit Dal Pozzo des opérations de course menées quelque temps dans ces parages vers ce moment. Enfin on est frappé par le fait que la flottille maltaise comptait sept bâtiments, ce qui correspond précisément à ce que disent deux de nos documents[12]. Un point cependant laisse perplexe : on sait que les bâtiments maltais étaient des galères, des frégates et des caïques, autrement dit des bateaux à rame. Or le *ḳalyôn* est normalement un bateau rond[13], comme c'est évidemment le cas pour celui de Sevasti. Faut-il en déduire que nos documents se rapportent à une autre agression ? Il pourrait évidemment s'agir de plusieurs corsaires latins voguant de conserve, sans que nous ayons gardé ou trouvé de trace de leurs opérations. Cependant les coïncidences nous paraissent trop fortes pour être le fait du hasard : le plus probable est que les rapports de nos Ottomans sont erronés sur ce point. On peut se demander pourquoi : faire la différence entre bateaux ronds et bateaux à rames était à la portée de chacun, et même si Sevasti et ses passagers n'eurent que le temps de fuir du rivage sans s'inquiéter de la nature des bâtiments qui approchaient (et qui vraisemblablement avaient été annoncés par une vigie avant de pénétrer dans le port), ils avaient eu ensuite

[11] Bartolomeo Dal Pozzo, *Historia della sacra Religione militare di San Giovanni Gerosolimitani detta di Malta*, 2 vol., Vérone-Venise, 1703-1715 ; vol. I, p. 782-783.

[12] APO 20-*13* et 20-*43* (doc. VI et IX). Il est vrai qu'il est question de huit bateaux dans APO 20-*55* (doc. X), mais celui-ci fut rédigé par un ouléma de Chio à la suite de l'intervention des forces ottomanes qui se trouvaient dans cette île, ce qui peut expliquer cette inexactitude.

[13] Au XVII[e] siècle, le terme servait du reste à désigner de façon générale tous les bateaux ronds par opposition aux bateaux à rames : cf. Svat Soucek, « Certain Types of Ships in Ottoman Turkish Terminology », in *Turcica* VII, 1975, p. 233-249 (p. 245).

tout le loisir d'observer l'escadre ennemie du haut des murailles du monastère. On peut donc avancer deux hypothèses : ou bien les renseignements dont disposaient les Patmiotes annonçaient une flottille de *ḳalyôn* et le mot s'est maintenu par la suite mécaniquement dans les documents ; ou bien on choisit de grossir la puissance de l'ennemi dans l'appel au secours (pour en hâter l'arrivée) et dans l'attestation remise aux moines (pour faire mieux valoir leur bravoure).

Un autre document[14], non daté celui-ci, évoque des cas similaires : trois *ḳalyôn* maltais demeurant trois jours et trois nuits dans le port de Skala, les Patmiotes abritent dans le monastère cent quatre-vingts musulmans se trouvant dans l'île, « qui ont ainsi trouvé le salut ». Quelque temps plus tard, des circonstances semblables prennent un tour assez déplaisant, qui n'est pas sans rappeler l'incident de 1630 : « Après quoi il est encore venu un bateau de l'île de Malte, qui est resté cinq jours et cinq nuits au mouillage et nous avons abrité dans le monastère le *nâ'ib* de Samos et cinquante-cinq musulmans. [Les Maltais] nous ont tenu de mauvais propos, disant [qu'ils savaient] qu'il y avait sur l'île un cadi et des musulmans. »

Ce n'est pas un pirate, mais la tempête qui faillit détruire le *ḳalyôn* de el-Ḥâcc Piyâle Ḳapûdân[15], vraisemblablement un bâtiment de la flotte du sultan. Piyâle avait quitté Alexandrie le 3 février 1631 en direction d'Istanbul, où il ramenait plusieurs membres de la suite de Ṭabanı-yaṣṣı Meḥmed Paşa, qui venait de quitter le poste de pacha d'Égypte[16]. Sur le point de gagner Rhodes, le bateau est pris par la tempête qui le ballotte quelques jours. Une voie d'eau se déclare et il tente de gagner Patmos dont la population, massée sur le rivage, envoie malgré le mauvais temps une flottille de bâtiments à rames[17] pour remorquer le *ḳalyôn* en

[14] APO 20-*6* (doc. V).

[15] Son *laḳab* de el-Ḥâcc est fourni par APO 15-*18* (doc. II).

[16] Sur ce « Meḥmed aux pieds plats », cf. MEḤMED S̱ÜREYYÂ, *Sicill-i 'Os̱mânî*, rééd. Istanbul, Tarih Vakfı, 1996, IV, p. 1075.

[17] Il n'est pas absolument impossible, mais peu vraisemblable, que les Patmiotes n'aient jeté à la mer qu'une seule unité. En effet, la formulation de l'attestation rédigée en 1631 (APO 20-*105* (doc. XV) : *şayḳa ṭonadub ḳarşu çıḳduḳlarında sefînemüzi yedeklerine alub*) est ambiguë, car elle ne permet pas de savoir avec certitude s'il y avait une ou plusieurs *şayḳa*, encore que le pluriel de *yedeklerine* nous pousse plutôt à opter pour la seconde solution. En revanche le rapport rédigé par le cadi de Cos quelques mois après, dans la décade du 30 juillet au 8 août 1631, parle clairement des « caïques et grands bâtiments à rame » des Patmiotes (APO 15-*18* (doc. II) : *ḳayıḳ ve bâlâ çekirmeleri*). On peut d'ailleurs se demander si une seule *şayḳa* aurait suffi à ramener au port le gros navire apparemment devenu ingouvernable.

Le mot *şayḳa*, d'origine slave, désigne le plus souvent chez les Ottomans des bâtiments longs et larges, à fond plat, utilisés sur les rivières rouméliotes. La *şâyḳa* des pirates cosaques qui désolèrent les rivages ottomans de la mer Noire au XVII[e] siècle navi-

difficulté jusqu'au port de Patmos, où il est réparé, tandis qu'équipage et passagers sont reçus avec la plus grande hospitalité. Nous avons moins de détails sur les mésaventures de Murâd Re'îs, capitaine d'un navire vraisemblablement maghrébin, à qui les Patmiotes apportèrent également leur aide en novembre 1610 alors que son *bertone*[18] prenait eau[19].

*

Le premier intérêt de nos documents est de confirmer et préciser l'image de l'île et de sa société que nous fournissent les voyageurs de l'époque. Louis des Hayes, qui aborda à Patmos en 1621, écrivait : « L'île est fort stérile, parce que ce n'est qu'un roc ; toutefois les habitants en sont assez riches car ne s'attendant point à leur terroir, ils trafiquent en chrétienté, et principalement à Ancône, où il y a souvent des vaisseaux de cette île. Nous mîmes pied à terre à la Marine, où il n'y a point d'autre bâtiment que des magasins »[20]. Puis après avoir décrit la grotte de Saint-Jean, il mentionne que « la ville de Patino est encore plus haut tirant vers la montagne ». Vincent Stochove[21], quant à lui, visita Patmos au tout début de mai 1631, un an après la mésaventure du *ḳalyôn* de Sevasti et quelques semaines après la tempête essuyée par celui de el-Ḥâcc Piyâle Ḳapûdân. À le lire, on peut se demander s'il n'a pas utilisé le récit de Louis des Hayes[22]. Néanmoins, il descendit bel et bien à Pat-

guait efficacement en haute mer. Nous ne savons pas précisément de quoi il est question ici, sans doute d'un gros caïque : on peut penser que ce sont ces mêmes *şayḳa* que désigne le cadi de Cos quand il parle de *bâlâ çekirme*. Cf. İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilatı*, Ankara, TTK, 1948, repr. 1984, p. 458 ; İdris BOSTAN, *Osmanlı bahriye teşkilatı : XVII. yüzyılda tersâne-i âmire*, Ankara, TTK, 1992, p. 88 ; Victor OSTAPCHUK, « The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids », in *The Ottomans and the Sea*, *Oriente Moderno* XX (LXXXI), 2001, p. 23-95 (p. 39 n. 44 et p. 42-43).

[18] Bateau rond très utilisé en Méditerranée aux XVIe et XVIIe siècles ; cf. H. et R. KAHANE et A. TIETZE, *The Lingua Franca in the Levant*, rééd. Istanbul ABC, 1988, p. 106-108.

[19] APO 20-*108* (doc. XVI). V. Demetriades a trouvé dans les archives athonites le récit d'un événement similaire concernant les secours apportés en hâte par les moines du monastère de Simonopetra à un bateau ottoman en difficulté, sauvant ainsi hommes et biens : cf. Vassilis DEMETRIADES, « Piracy and Mount Athos », in Elizabeth Zachariadou éd., *The Kapudan Pasha, his Office and his Domain*, Rethymnon, Crete University Press, 2002, p. 349-356 (p. 355).

[20] Anonyme (Louis des Hayes, baron de Courmenin), *Voyage du Levant fait par le commandement du Roy en l'année 1621 par le Sr D. C.*, Paris, Adrien Taupinart, 1624, p. 316.

[21] Vincent STOCHOVE, *Voyage du Levant du Sr de Stochove*, Bruxelles, 1662.

[22] Cf. p. 214 : « Cette île n'est qu'un rocher et du tout stérile, ayant environ huit lieues de tour, les habitants sont les Grecs les plus aisés de toute cette mer, car ils ne s'attendent point à cultiver leur terroir ingrat, mais s'adonnent au trafic et principalement en Italie, ayant grande correspondance avec ceux de la ville d'Ancône »…

mos, et sa description est plus développée. On doit donc pouvoir considérer son témoignage comme de première main. « Le port —écrit-il— est grand et assuré de toutes sortes de tempêtes par trois petits rochers qui le couvrent : le long de la marine, il n'y a que des magasins où les marchands mettent leurs marchandises, car pour leurs personnes, ils se retirent la nuit au haut de l'île où est le château. (…) Nous montâmes en haut de la montagne, où il y a un grand bourg et un monastère, lequel ressemble mieux à un château qu'à une demeure de religieux. Il y a d'ordinaire bien cent cinquante caloyers lesquels nous reçurent très bien »[23]. Un demi-siècle plus tard, l'évêque grec Joseph Georgirenes présentait encore l'occupation de l'île de façon très similaire : « The inhabitants that lay scatter'd in the Isle desired leave to build huts neer the monastery, for their better shelter, and defence, in case of any sudden attaque by pirats. In process of time, these huts were chang'd into fair houses, and by trade and commerce became a great town, to the number of 800 houses, and there inhabited by rich merchants, that traded into all parts ». Il soulignait d'ailleurs que, depuis, cette société avait connu un certain déclin[24]. En revanche, le territoire de l'île lui paraissait moins stérile qu'à d'autres[25].

Le port décrit est évidemment celui de Skala. Tous les témoins signalent les magasins qui s'y trouvent. On se souvient que ceux-ci furent

[23] STOCHOVE, *op. cit.,* p. 214 sq.

[24] Joseph GEORGIRENES, *A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos*, Londres, 1678, p. 76. Il existe de ce texte une version française due à Antoine Galland, qui a été récemment publiée : Joseph GEORGIRENES, *État présent des îles de Samos, Nicarie, Patmos et du mont Athos*, in Antoine Galland, *Voyages inédits*, édition critique par M. Couvreur et D. Viviers, Tome I, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 247-325. Ainsi que Galland l'explique lui-même dans sa préface (p. 249), il avait suggéré la composition de ce texte à Georgirenes lors de son séjour à Paris, et l'avait traduit du grec en français au fur et à mesure de sa rédaction. Cependant Georgirenes fit traduire sa description en anglais et en fit parvenir la publication à Galland, qui la reçut à Marseille alors qu'il se préparait à embarquer pour la Turquie. « Tout privé de l'original grec, raconte-t-il, je n'ai point laissé d'en entreprendre une nouvelle traduction de la langue anglaise. J'avouerai que je ne la possède pas encore trop bien et que je n'en serais pas venu à bout, si je n'avais eu de fortes idées de l'original. De sorte que, bien que ce français ait été fait sur l'anglais, je ne fais point de difficulté de dire que c'est proprement une version sur le grec vulgaire, que la connaissance confuse de la langue anglaise m'a remis dans la mémoire ». Dans ces conditions, tout en reconnaissant l'honnêteté du travail de Galland, il semble préférable de continuer à citer la version anglaise. Sur la comparaison des versions française et anglaise, cf. l'introduction de M. Couvreur et D. Viviers, *op. cit.*, p. 29-31.

[25] « The island is well stored with vines, figgtrees, lemon and orange trees, and corn sufficient for the inhabitants, if they could keep what they have free from the robbery of pirats » (*op. cit.*, p. 80).

attaqués en 1630 par les corsaires. Dans leur lettre, les passagers du bateau de Sevasti utilisent à ce propos le verbe *ḳırmaḳ*[26]. Même si cela ne permet pas d'affirmer que ces bâtiments furent totalement détruits, l'emploi de ce mot implique qu'ils furent assez gravement endommagés. On est donc tenté de supposer qu'il s'agissait de constructions de structure assez légère, puisque Stochove en note la présence un an seulement après l'attaque des corsaires. Il n'est donc pas certain qu'on y ait entreposé, comme il le dit, les « marchandises » des négociants. Celles-ci, en raison de leur valeur, devaient être protégées et rien, manifestement, n'était prévu pour cela à Skala. Aussi les passagers du bateau de Sevasti n'eurent-ils d'autre choix en avril 1630 que d'emporter avec eux leurs « affaires et marchandises » jusqu'au couvent, qui était bien mieux adapté à cette mission[27]. En réalité, l'attestation qu'ils rédigèrent après l'affaire nous éclaire sur le contenu de ces magasins : « instruments, poix, clous et tout le matériel possible »[28]. Autrement dit, il s'agissait de baraques abritant les instruments et le matériel de chantiers navals que nos voyageurs et l'évêque Joseph Georgirenes semblent ignorer[29], mais qui sont pourtant bien attestés : on sait qu'on y construisait des bateaux au XVIe siècle[30] et il est manifeste que Sevasti Re'îs en 1630 comme Piyâle Ḳapûdân en 1631 savaient qu'ils y trouveraient tout le nécessaire pour calfater et même réparer leurs navires. Car les Patmiotes pouvaient fournir le matériel, mais aussi les artisans. En effet, s'il paraît difficile de déterminer si Sevasti comptait sur son équipage ou sur les insulaires[31], il

[26] APO 20-*43* (doc. IX).

[27] Plus d'un des documents encore inédits des archives ottomanes du monastère donnent du reste bien l'impression que le monastère servait à l'époque de coffre-fort de la zone.

[28] APO 20-*43* (doc. IX).

[29] Georgirenes se borne à signaler (*op. cit.*, p. 77) la qualité du port naturel de Skala et à signaler qu'il y subsiste quelques maisons en ruine. Rappelons que sa description est postérieure d'une quarantaine d'années.

[30] Cf. Elizabeth ZACHARIADOU, « Monks and Sailors under the Ottoman Sultans », in *The Ottomans and the Sea*, *op. cit.*, p. 139-147 (p. 144 sq.). A. TENENTI, *Naufrages, corsaires et assurances maritimes à Venise. 1592-1609*, Paris, SEVPEN, 1959, p. 19, mentionne une nave fabriquée à Patmos. Signalons que le fond du golfe de Skala porte aujourd'hui le nom de Tarsanas, qui vient évidemment du turc *tersâne*, « arsenal »…

[31] Le manuscrit de APO 20-*43* (doc. IX) pose sur ce point un problème, dans la mesure où l'on lit *cezîreye ḳalafât érmege gelivérdügümüz gibi* : selon qu'on restituera *étmege* ou *étdürmege*, on optera pour l'une ou l'autre solution. La formule employée par Maḥmûd (APO 20-*13* (doc. VI)) ne permet malheureusement pas de trancher de façon certaine, encore qu'elle donne plutôt l'impression que c'est l'équipage du bateau qui travaillait sur la coque (*Baṭnyôz limânında Ṣevâstô Re'îs nâm ẕimmînüñ ḳalyônı olub ḳalâfât éderken*).

est clair en revanche que ce sont les Patmiotes qui se chargèrent de renflouer le *ġalyôn* de Piyâle, que la tempête avait mis très mal en point[32].

Le commerce maritime, auquel font allusion les voyageurs aussi bien que Joseph Georgirenes, est bien attesté[33]. On ne s'étonnera donc pas qu'il y ait eu sur place une flottille de bateaux déjà relativement gros et des marins assez compétents pour aller au secours du *ḳalyôn* en détresse de Piyâle Ḳapûdân. On notera également l'insistance avec laquelle le document 20-*55* souligne le rôle joué par un certain Niḳôlâ Re'îs dans l'aide apportée aux passagers de Sevasti. Nous ne savons pas grand-chose sur ce personnage, marin indépendant ou au service du monastère, mais il est évident que ses fonctions et ses compétences faisaient de lui un notable influent. C'était un individu entreprenant, dont nous apprenons par un document non daté qu'il allait faire du commerce jusqu'à Venise[34], et par un autre, de 1638, qu'il procurait des tissus au bey de Rhodes Ebû Bekir Paşa[35]. Il était manifestement bien vu des autorités ottomanes, dont il obtenait des sauf-conduits et des lettres de recommandation pour faciliter ses affaires (en l'occurrence l'exportation de glands d'Anatolie). Il était même favorablement connu jusque dans la capitale, puisqu'il est mentionné dans les archives centrales, où il apparaît comme un fidèle sujet aidant activement les musulmans dans le malheur. En effet le *Mühimme defteri* 85 enregistre, sous la date du 20 *şevvâl* 1040 (23 mai 1631), un ordre le concernant adressé aux *ḳapûdân* et aux anciens (*iḫtiyâr*) d'Alger et Tunis : il s'agit d'un sauf-conduit en faveur de notre Niḳôla Re'îs qui, muni d'une attestation du cadi de Cos, est envoyé en Méditerranée orientale pour libérer des musulmans tenus en captivité par des mécréants ennemis[36].

Ainsi, Patmos apparaît comme une île au territoire pratiquement déserté, dont les habitants, qui vivent du commerce maritime et plus généralement des activités portuaires permises par l'excellente situation du golfe de Skala, constituent une société homogène rassemblée autour des moines. Aussi bien en 1630 qu'en 1631, les documents nous les

[32] Cf. le texte APO 20-*105* (doc. XV) : *sefînemüzüñ helâk olan yerlerin ta'mîr édüb bez̠l-i maḳdûr eylemiş-dür*.

[33] Cf. E. Zachariadou, *art. cit*, p. 143 sq.

[34] APO 20-*35* (doc. VIII).

[35] APO 20-*101* (doc. XIV).

[36] *İstânköy ḳaẓâsına tâbi' Bâṭnôs nâm ḳariyyeden Niḳôla nâm z̠immî re'îs gelüb yedi nefer müslimân esîrlerin ḥarbî küffârdan ḫalâṣ étmek içün İstânköy ḳâẓîsınuñ iz̠ni ve temessüki ile irsâl olınub* : cf. le fac-similé publié sous le titre *85 numaralı mühimme defteri (1040 / 1630-1631)*, Ankara, T.C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2001, nº 464 [220], p. 190. À cette date, le cadi de Cos mentionné pourrait être Muṣṭafà, dont le rapport concernant l'affaire Sevasti est d'août 1631 (APO 15-*18* (doc. II)).

montrent agissant solidairement sous la direction de l'hégoumène[37], que ce soit pour prendre des mesures de sauvetage ou pour répondre d'une seule voix aux exigences des corsaires. Les termes employés par nos documents insistent fortement sur cette homogénéité : c'est « d'un commun accord »[38] que les *re'âyâ* de l'île envoient des informations ; c'est « tous ensemble » qu'ils s'adressent aux autorités pour faire valoir leurs gestes[39].

Trois lieux résument donc l'île : le port inhabité de Skala avec ses installations techniques ; la grotte de Saint-Jean à mi-pente, dont l'existence, on peut le supposer, fut pour beaucoup dans la présence d'une population sur ce rocher peu hospitalier ; enfin, au sommet, le bourg de Khora protégé par le monastère, lequel joue le rôle qui eût été ailleurs celui du fort, du *ḥiṣâr* avec sa garnison[40].

*

On remarquera que ce quasi-fort ne semble pas armé, contrairement aux monastères athonites proches du rivage, du moins s'il faut en croire Stochove[41]. Lors de la tentative des corsaires en avril 1630, la stratégie des Patmiotes est purement défensive, fondée sur la force des murailles du couvent et sur l'appel à l'aide des forces ottomanes proches. Ceci nous amène à aborder la question de la piraterie et de son importance pour Patmos.

La disposition des lieux montre clairement que les insulaires craignaient d'être attaqués. Les archives ottomanes du monastère nous apprennent du reste que les moines eurent plus d'une fois à se plaindre des pirates turcs de la côte anatolienne dans la première moitié, et plus particulièrement dans le deuxième quart du XVI[e] siècle[42]. On ne recense

[37] Ce n'est pas un hasard si celui-ci est particulièrement mentionné en 1630 dans APO 20-*55* (doc. X).

[38] *Bi-l-ittifâḳ* (APO 15-*11* (doc. I)).

[39] *Bir araya cem' olub taḳrîr-i kelâm ḳılub* (APO 20-*6* (doc. V)) ; *'umûmen bu bendelerine gelüb aḥvâlleri astâne-i sa'âdete 'arẓ eyle dédüklerinde* (APO 20-*13* (doc. VI)).

[40] On a vu que Louis des Hayes en faisait la remarque. Le marin ottoman Pîrî Re'îs la faisait déjà au début du XVI[e] siècle : *ve ol limânuñ üzerinde ẕikr olan manaṣṭırlıḳ hem-ân bir ḳal'e miṡâlinde-dür* (Pîrî Re'îs, *Kitâb-ı baḥriyye*, F. Kurtoğlu éd., Istanbul, 1935, p. 197). Le passage de Pîrî Re'îs concernant Patmos est traduit aux p. 268-269 de N. Vatin et G. Veinstein, *art. cit.*

[41] « Les Turcs moyennant le tribut qu'ils paient les laissent vivre en grande liberté, même leur permettent d'avoir dans leurs monastères qui sont le long de la marine quelques pièces de canon pour se défendre des corsaires » (Stochove, *op. cit.*, p. 195).

[42] Documents APO Z-*6* (1503), Z-*8* (1511), I b - *4a* (1529), I b - *6* (1534), I b - *12* (1541), I b - *10* (1542), I b -*18* (1546)

plus de plaintes par la suite dans les archives du monastère, ce qui est sans doute lié à un relatif déclin de ce type d'agressions, mais cela ne signifie pas qu'elles avaient totalement disparu[43]. D'autre part, dans cette première moitié du XVII[e] siècle dont il est question ici, le *corso* occidental s'était développé considérablement. Les chevaliers de l'ordre de Saint-Jean à Malte, ceux de Saint-Étienne à Livourne, les corsaires indépendants qui avaient obtenu une licence de course, hantaient la mer Égée autant que les côtes maghrébines. On s'attaquait en particulier aux navires ottomans qui faisaient la route d'Alexandrie à Constantinople, notamment dans les eaux du Dodécanèse[44]. Samos était depuis longtemps un repaire de pirates, musulmans ou occidentaux. À quelques milles de là, le rivage déchiqueté de Fourni et les îlots alentour offraient d'excellentes possibilités d'embuscade aux bandits des mers[45]. Bref,

[43] Georgirenes insiste fortement sur la présence des pirates, tant turcs que chrétiens.

[44] Sur la course en Méditerranée en général, cf. les synthèses de Peter EARLE, *Corsairs of Malta and Barbary*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1970 et de Salvatore BONO, *Les corsaires en Méditerranée*, Paris, Paris-Méditerranée, 1998. Sur la course occidentale, et tout particulièrement maltaise, dans les eaux ottomanes à cette époque, on se reportera à Michel FONTENAY, « L'Empire ottoman et le risque corsaire au XVII[e] siècle », in *Actes du Deuxième Colloque d'histoire. Économies méditerranéennes, équilibres et intercommunications. XIII[e]-XIX[e] siècles*, Athènes, 1985, p. 429-459 ; *idem*, « Corsaires de la foi ou rentiers du sol ? Les chevaliers de Malte dans le " corso " méditerranéen au XVII[e] siècle », in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* XXXV, 1988, p. 361-384 ; *idem*, « Les missions des galères de Malte : 1530-1798 », in Michel Vergé-Franceschi éd., *Guerre et commerce en Méditerranée*, Paris, 1991, p. 103-119. On trouvera le récit détaillé des opérations de la flotte de l'ordre dans l'ouvrage de Dal POZZO (*op. cit.*), repris par Ubaldino MORI-UBALDINI, *La Marina del Sovrano Militare Ordine di San Giovanni di Gerusalemme di Rodi e di Malta*, Rome, 1971. Sur un aspect particulier de la course maltaise dans ces eaux —celui des captifs ottomans et de leur rachat—, cf. Pal FODOR, « Piracy, Ransom Slavery and Trade. French Participation in the Liberation of Ottoman Slaves from Malta during the 1620s », in *Turcica* XXXIII, 2001, p. 119-133. Pour de très vivants récits de corsaires contemporains des événements, cf. *Les aventures du capitan Alonso de Contreras (1582-1633), publiées par Jacques Boulenger*, Paris, Plon, 1923 ; Gabriel VIANO DE MALATESTI, *Vera relazione di due imprese fatte dalle galere di Malta nelli mesi di maggio e giugno del MDCXX descritte in una lettera del Conte Fr. Gabriel Viano de Malatesti diretta al Cavalier Fr. Don Giuseppe Procopio*, Messine, Pietro Brea, 1620 ; Comte de LUPPÉ, *Mémoires et caravanes de J. B. de Luppé du Garrané*, Paris, Auguste Aubry, 1865.

[45] Cf. Louis des HAYES (anonyme, *op. cit.*), p. 315 : Samos est « comme abandonnée à la merci des corsaires, qui demeurent ordinairement entre les écueils appelés les *fournis*, qui en sont fort près, parce qu'il faut que les vaisseaux qui vont et viennent d'Alexandrie à Constantinople passent entre cette île et ces écueils ». C'est précisément à Fourni qu'eut lieu, dans la première décade d'octobre 1626, un combat naval entre quatre bateaux maltais et des *bertone* algériens auquel fait allusion un de nos documents (APO 20-*20* (doc. VII)). Dal Pozzo (*op. cit.* I, p. 753) parle également de cette rencontre entre six gros vaisseaux « tunisiens » et les quatre galères de Malte sous le commandement du *Generale delle Galere*, Caraffa.

pour reprendre les termes de ʻAlî, cadi de Cos en octobre 1626, « les environs et le voisinage de l'île (…) sont constitués d'îles désertes qui servent de repaire aux pirates »[46]. Patmos était donc dans une zone dangereuse et la prudence de sa population était justifiée : on a vu qu'en avril 1630, les « Maltais » s'étaient vengés du manque de coopération des Patmiotes en détruisant les magasins du port. Ce n'est pas un cas unique : dans un document non daté, nous les voyons signaler le passage successif dans un espace de temps resserré de trois, un puis un *ḳalyôn* venus de Malte, qui restèrent plusieurs jours au mouillage. Sans qu'on en connaisse la cause, une de ces visites se solda par le pillage des magasins. On sait que par deux fois les Patmiotes refusèrent cette année-là, comme en 1630, de livrer des musulmans. Mais il semble que tel n'ait pas été le cas avec l'équipage qui se permit ces voies de fait. Toujours est-il que les corsaires —ou les pirates— mirent ces magasins à sac[47]. De même, on peut supposer que ce moine qui disparut en 1600, alors qu'il se promenait sur le rivage, avait fait une mauvaise rencontre, quoiqu'on n'ait jamais su ce qui lui était arrivé[48], et l'anecdote rapportée par Louis des Hayes est éclairante : « En approchant le port de Patmos (…) nous vîmes trois barques armées, qui s'enfuyaient en grande diligence, croyant que nous fussions corsaires ; mais ayant reconnu la bannière du Roi, qui était à la poupe de notre galiote, elles rentrèrent dans le port avec nous »[49].

Patmos n'était donc pas à l'abri d'un mauvais coup. Pourtant l'île bénéficiait d'une situation relativement privilégiée. Territoire ottoman, elle jouissait de la protection du sultan à l'égard des corsaires et *a fortiori* des pirates musulmans, dans la mesure où la *pax ottomanica* régnait dans les parages. Lieu saint de la chrétienté, elle devait pouvoir compter sur le respect des chrétiens, grecs ou latins, mais également des musulmans : par un phénomène classique de syncrétisme, la légende de Saint Christodoulos (fondateur du monastère), dont la dépouille s'opposa miraculeusement à son transfert hors de l'île[50], fut attribuée par les Turcs à un mythique Abâtnôs Baba. Pîrî Re'îs, qui témoigne du fait au début du XVIe siècle, conclut : « c'est la raison pour laquelle nul des Turcs ni

[46] APO 20-*20* (doc. VII).
[47] APO 20-*6* (doc. V).
[48] APO I-*15*.
[49] Louis des HAYES, *op. cit.*, p. 315 sq.
[50] Cf. l'« aperçu historique » d'Hélène Ahrweiler in Athanasios D. Kominis éd., *Patmos, les trésors du monastère*, Athènes, Ekdotike Athenon, 1988, p. 12.

des mécréants ne fait du tort aux gens de cette île, considérant que ce sont des moines »[51].

Concrètement, on sait que du temps où il était installé à Rhodes, l'ordre de Saint-Jean protégeait explicitement Patmos contre le pillage de ses membres, sujets ou visiteurs. La présence de la flotte hospitalière contribua d'ailleurs largement à assurer la sécurité des eaux du Dodécanèse dans la seconde moitié du XVe et au début du XVIe siècle[52] —on aura du reste remarqué plus haut que les plaintes des moines contre les pirates turcs semblent s'être multipliées après l'expulsion des chevaliers de Rhodes en 1522. Il semble au demeurant que l'attitude de l'Ordre vis-à-vis de Patmos n'ait pas changé par la suite. De façon générale, les autorités hospitalières à Malte interdisaient qu'on pillât les Grecs chrétiens, même si ces instructions n'étaient pas toujours respectées[53]. Pour ne donner qu'un exemple de l'époque qui nous concerne, quand en 1608 la « caravane » hospitalière où se trouvait Bertrand de Luppé rencontra deux bateaux, l'un grec et l'autre turc, qui portaient du blé de Salonique à Patmos, elle prit en chasse le second et laissa le premier poursuivre son voyage[54]. Du reste, quand les moines avaient à se plaindre d'une attaque, ils pouvaient tenter de faire valoir leurs droits à Rome et à Malte[55].

On comprend mieux, dans ces conditions, l'attitude de Vecchietti en avril 1630 : le bateau de Sevasti, quoique commandé par un Grec, était

[51] Pîrî RE'ÎS, *op. cit.*, *loc. cit.* (*ol sebebden Türkden ve kâfirden kimesne mezkûr adanuñ ḫalḳın incitmezler ruḫbânlar-dur déyü*). Sur la protection accordée aux monastères chrétiens par les Ottomans, cf. Elizabeth ZACHARIADOU, « Monks and Sailors », *art. cit.*, p. 140. Pal Fodor évoque dans un article récent le cas de faux moines qui avaient fondé en 1591 un monastère sous le couvert duquel ils collaboraient avec les corsaires occidentaux : l'anecdote montre que ces individus espéraient être protégés par le respect dans lequel les moines étaient généralement tenus. Cf. Pal FODOR, « The Organisation of Defence in the Eastern Mediterranean (end of the 16th Century) », in E. Zachariadou éd., *The Kapudan Pasha*, *op. cit.*, p. 87-94 (p. 93).

[52] Cf. Nicolas VATIN, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522)*, Paris-Louvain, Peeters, 1994, p. 120, 139 sqq.

[53] Cf. P. CASSAR, « The Malta Corsairs and the Order of St-John of Jerusalem », in *Scientia* XXIX 1-2, 1963, p. 26-69. Georgirenes signale que, de son temps, les Patmiotes disposaient de patentes émanant du pape, du roi de France, de Venise, du duc de Toscane et du grand-maître de Rhodes, qui étaient censées les protéger des corsaires, mais étaient loin d'être totalement efficaces (*op. cit.*, p. 81).

[54] Cf. Comte de LUPPÉ, *op. cit.*, p. 94.

[55] Cf. EARLE, *op. cit.*, p. 109 sqq. ; FONTENAY, « L'Empire ottoman au risque corsaire », *art. cit.*, p. 439. Un exemple concernant un Patmiote en 1637 in Vincent BORG, *Fabio Chigi Apostolic Delegate in Malta (1634-1539)*, Città del Vaticano, 1967, p. 274 et 303. Cf. de même la plainte du marchand grec Giovanni Cuia in *idem*, p. 296.

de bonne prise dans la mesure où il transportait des personnes et des biens musulmans. En revanche il n'était pas permis de faire violence aux Patmiotes, qui non seulement étaient grecs, mais encore étaient sous la protection physique et spirituelle du saint monastère. Ainsi que nous le soulignions plus haut, il n'y eut d'ailleurs pas de combat. Les corsaires firent certes pression par la menace pour obtenir la livraison des musulmans réfugiés dans le monastère, mais ils demeurèrent sur le rivage où descendirent plusieurs délégations successives. Ils ne molestèrent pas les membres de celles-ci, alors qu'il leur aurait été facile de s'emparer de ces jeunes garçons et de ces femmes. Ils ne brûlèrent pas même de bateaux patmiotes, se contentant de manifester leur mauvaise humeur en détruisant les magasins de Skala. Ce dernier geste était du reste déjà une violation des instructions, peu glorieuse qui plus est, ce qui explique sans doute pourquoi Dal Pozzo (ou sa source) passe sous silence cet épisode. Quoi qu'il en soit, on voit que Vecchietti fit au total preuve d'une certaine retenue dans cette affaire.

*

Les rescapés musulmans du *ḳalyôn* de Sevasti avaient donc bien raison de considérer qu'ils devaient leur salut aux insulaires et en particulier à l'hégoumène. Cependant la sainteté du lieu et la puissance des remparts du couvent ne suffisent pas à expliquer la sûreté de Patmos, qui avait également son utilité pour les corsaires chrétiens. La plus élémentaire prudence, pour les Grecs des îles, était de donner de bonne grâce ce qu'on pouvait leur prendre de force : de l'eau et des vivres, mais plus encore des renseignements[56]. Les Patmiotes n'étaient point en reste. Déjà au début du XVIe siècle, on peut voir à l'occasion les Vénitiens se plaindre de la réception qu'ils faisaient à un pirate catalan[57]. En ce qui concerne la pratique patmiote de fournir des renseignements aux Occi-

[56] Cf. la relation d'Alvise Contarini, baile vénitien à Constantinople de 1636 à 1641, qui se plaint de ce que les habitants des îles dépendant de Venise aident les corsaires occidentaux (c'est-à-dire principalement ceux de Malte et de Livourne), et ajoute : « le medesimi Ponentini ricevono, e questi e maggiori commodi, nell'isole medesime del Gran Signore, dove hanno corrispondenza di spie, ricevono provvisioni di biscotti, e quello che più importa non sono ne inseguiti nè perseguitati, come nelle isole della republica, per le continue guardie che le circondano » (cf. Nicolò BAROZZI et Guglielmo BERCHET, *Le relazioni degli stati europei lette al senato degli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo*, Venise, 1871, vol. I, p. 396).

[57] Cf. N. VATIN, *op. cit.*, p. 113.

dentaux, on en a plus d'un témoignage au XVIe siècle[58]. Notre petit corpus fournit plusieurs attestations de la visite de bateaux ennemis à Patmos, comme en 1638 ces deux «*fırḳata* de mécréants» «qui se sont échappés dans la nuit sans que quiconque sache de quel côté ils sont allés»[59], exemple qui vient s'ajouter aux cas déjà évoqués plus haut[60]. Quant aux relations de l'ordre de Saint-Jean avec Patmos et son couvent dans le premier tiers du XVIIe siècle, le truculent récit d'Alonso de Contreras est éclairant à leur sujet. Envoyé en 1601 «prendre langue au Levant» par le Grand-Maître de l'Ordre, il prend, après diverses aventures, la direction de Patmos :

> «En chemin, je tombai sur une barque de Grecs qui transportait deux Turcs, dont l'un, un renégat, était comite de la galère de Hassan Mariolo. Il venait de se marier dans une île nommée Syra. Je leur passai les menottes et relâchai la barque[61]. Demandant au renégat, comme à celui qui ne pouvait l'ignorer, si la flotte était rassemblée, il me répondit que non ; et là-dessus je poursuivis mon voyage. Prenant langue en la ville de Patmos on me donna même nouvelle et cette fois elle était certaine, car il y a là un château qui sert de couvent, et ce couvent, qui est fort riche, fait trafic dans tout le Levant par ses bateaux qui battent même pavillon que ceux de l'ordre de Saint-Jean»[62].

Ce passage montre bien que, pour Contreras et ses collègues, Patmos était une terre amie, où l'on était assuré d'obtenir une information de qualité : d'une part parce que l'activité maritime des Patmiotes leur permettait d'acquérir nombre de renseignements ; d'autre part parce que le monastère montrait une certaine complaisance, par intérêt sans doute dans la mesure où il commerçait avec le Levant, mais aussi peut-être par un sentiment de solidarité chrétienne. Quand ils accueillirent le bateau de Sevasti, les Patmiotes les avertirent en leur disant : «Six à sept *ḳalyôn* vont venir ici» (*bunda altı yedi pâre ḳalyôn gelecek-dür*)[63]. Bien entendu, il n'est pas possible de connaître les termes précis de cet avis, mais il apparaît assez clairement que les Patmiotes ne se bornaient pas à savoir qu'une escadre maltaise se trouvait dans les parages : ils atten-

[58] Cf. E. ZACHARIADOU, *art. cit.*, p. 144.
[59] APO 20-*101* (doc. XIV).
[60] Affaire Sevasti et passages successifs de bateaux maltais relatés dans le document APO 20-*6* (doc. V).
[61] On notera que Contreras affiche ici sa «correction», puisqu'il ne fait pas de mal aux Grecs !
[62] Alonso de CONTRERAS, *op. cit.*, p. 59-60.
[63] APO 20-*43* (doc. IX).

daient sa venue. Il ne fait donc pas de doute que, bon gré mal gré, ils collaboraient avec les corsaires.

Il va de soi que les raisons qui justifiaient une certaine collaboration avec les corsaires occidentaux militaient également en faveur d'une collaboration avec les représentants du sultan dont les Patmiotes, moines et laïcs, étaient les fidèles sujets. Il était assez naturel que les autorités attendissent d'eux des informations sur les mouvements de bateaux hostiles[64]. À en croire Pîrî Re'îs, les moines de l'Athos, dans les premières décennies du XVIe siècle, adoptaient une attitude de pure neutralité : « ils ne dénoncent pas les pirates mécréants aux pirates turcs, ni les bateaux turcs aux pirates mécréants. Ils n'hésitent pas à ravitailler les uns et les autres »[65]. À lire ce texte de plus près, au demeurant, on se rend compte que Pîrî Re'îs n'évoque pas les bateaux de la flotte officielle ottomane, à qui il n'est pas impossible que les moines aient à l'occasion fourni d'utiles renseignements, encore qu'on sache que les populations insulaires, de peur évidemment des représailles, préféraient parfois rester évasives devant les questions des officiers ottomans[66].

Mais en ce qui concerne les Patmiotes dans la première moitié du XVIIe siècle, notre documentation ne laisse aucun doute sur le fait qu'ils informaient systématiquement les autorités ottomanes[67]. Citons le rapport rédigé en 1626 par 'Alî, cadi de Cos, qui donne des détails concrets sur la façon de procéder :

> « Comme les environs et le voisinage de l'île de Patmos (...) sont constitués d'îles désertes qui servent de repaire aux pirates, nuit et jour les *re'âyâ* de cette île [Patmos] gardent et protègent les environs et la zone, et ils chargent des gens de surveiller les ports qui servent de repaire aux pirates. Quand (...) les bateaux de ces traîtres de vils mécréants et les *firḳata* des *levend*[68] viennent dans ces îles avec l'intention de s'emparer de bateaux des

[64] Sur l'obligation faite par Meḥmed II à ses vassaux de donner des informations sur les passages de pirates et corsaires, cf. Elizabeth ZACHARIADOU, « Notes on the *Subaşı*s and the Early *Sancakbeyi*s of Gelibolu », in E. Zachariadou éd., *The Kapudan Pasha, op. cit.*, p. 61-68 (p. 65).

[65] Pîrî RE'ÎS, *op. cit.*, p. 11 sq. : *ve daḫi türk ḥarâmîsine kâfir ḥarâmîsin ve kâfir ḥarâmîsine türk gemisin bildürmezler ve her birine azıḳ vérmeden tereddüd çekmezler.*

[66] Cf. N. VATIN, « L'Empire ottoman et la piraterie en 1559-1560 », in E. Zachariadou éd., *The Kapudan Pasha*, *op. cit.*, p. 371-408 (p. 389-390).

[67] Cf. APO 15- *11*, *18*, 20-*6*, *20*, *55*, *60*, *74*, *87*, *101* (doc. I, II, V, VII, X, XI, XII, XIII, XIV).

[68] Sur la signification du mot *levend*, cf. VATIN, « L'Empire ottoman et la piraterie », *art. cit.*, p. 370-371 (n. 2), où l'on trouvera la bibliographie. Ici, le mot doit signifier « pirate », dans la mesure où il est appliqué dans une intention insultante à des ennemis.

> musulmans, en vérité, [les Patmiotes] envoient des informations aux forts alentour et font par des feux des signaux aux autres bateaux des musulmans qui sont en mer »[69].

De fait, ce même document nous les montre envoyant un caïque pour se renseigner sur le combat qui avait opposé à Fourni l'escadre du *Generale* des galères maltaises à une flottille maghrébine, puis dépêcher des nouvelles au bey de Rhodes, au cadi de Cos et aux garnisons de ces deux villes. Le périmètre couvert par ces courriers patmiotes n'est pas négligeable, puisque les documents citent Rhodes, Cos, Leros, Samos et Chio. En fait, un rapport du *dizdâr* de Leros donne à penser qu'un réseau de renseignements était peut-être plus ou moins organisé, évitant aux messagers de faire de trop longs trajets : « Comme les moines de Patmos résident à douze milles du fort de Leros, écrit-il, à chaque fois qu'ils voient un bateau malfaisant, ils mettent une barque à la mer, et s'il se trouve en mer un bateau à rames de bandits et de malfaisants, ils nous le font savoir. Et nous, à notre tour, nous informons Rhodes depuis ici »[70].

Comme on le voit, il s'agit moins, au total, d'actes de bienveillance que d'un véritable service rendu, voire dû à la Porte par ses sujets patmiotes, même si l'on n'a pas connaissance d'une obligation statutaire officiellement enregistrée. Du reste, la façon dont les responsables accusent réception de ces informations montre qu'ils considèrent celles-ci comme un dû. Ainsi, c'est comme à des subordonnés qu'en 1626 écrit aux Patmiotes le *ket<u>h</u>üdâ* [du bey de Rhodes ?] ʿAlî : « On a pris connaissance du contenu [de votre lettre]. Ne manquez pas de faire savoir tout ce qui pourra advenir. Ayez des yeux et des oreilles ouverts dans les quatre horizons et quoi qu'il advienne, faites-le savoir au plus vite »[71]. Dans des circonstances similaires, le ton n'a pas changé en avril 1638, quand le représentant du *mutaṣarrıf* de Rhodes, informé du passage de deux *fırḳata* à Patmos, écrit : « Vous ferez donc des recherches, et vous ne manquerez pas de me faire connaître toutes les informations que vous pourrez recueillir venant des ennemis, en sorte qu'on puisse ici être informé et prendre des mesures en conséquence »[72].

Dans la mesure du possible, il allait de soi que la sujétion à la Porte devait primer : « s'il arrivait que quelque Turc y fût pris par les chrétiens qui vont en course —écrit Stochove, toujours à propos des monastères

[69] APO 20-*20* (doc. VII).
[70] APO 20-*60* (doc. XI).
[71] APO 20-*87* (doc. XIII).
[72] APO 20-*101* (doc. XIV).

athonites—, ces religieux sont obligés à leurs dépens de les racheter et procurer sa liberté »[73]. Les archives athonites confirment la véracité de ces informations[74]. La situation dans laquelle se trouvèrent les Patmiotes en avril 1630 n'est pas sans rappeler l'éventualité envisagée par Stochove. Inversement, ils n'hésitèrent pas, en octobre 1623, à remettre aux autorités quatre prisonniers dont on peut subodorer qu'ils étaient des évadés de galère venant de Chio[75].

De façon générale, les moines semblent avoir été très hospitaliers : cette attitude relevait à la fois de la solidarité des gens de mer et du devoir monacal. Stochove y fut particulièrement sensible en mai 1631 : « [ils] nous reçurent très bien et avec toutes les courtoisies du monde ils nous retinrent à coucher » ; et à son départ le lendemain, « ces bons religieux nous firent présent de vivres bien pour deux jours, sans jamais rien vouloir recevoir de nous autres, et de plus ils nous vinrent conduire jusques à notre bateau »[76]. Les passagers de Piyâle Ḳapûdân montrent autant de reconnaissance quelques semaines auparavant : « Dans les cinq ou dix jours qui suivirent, ils nous donnèrent toutes sortes de marques d'attention et de protection, réparèrent les parties endommagées de notre bateau, et firent tout ce qu'ils purent [pour nous aider]. En vérité il n'y a

[73] Cf. STOCHOVE, *op. cit.*, p. 195 sq.

[74] Cf. Vassilis DEMETRIADES, *art. cit.* Cet article rapporte plusieurs cas de rachat de captifs musulmans par des moines athonites dans la première moitié du XVIIe siècle. Les documents cités par V. Demetriades attestent également la collaboration, ou du moins la neutralité des moines envers les pirates ou corsaires ennemis, dont ils confirment eux-mêmes qu'ils les hébergent et les nourrissent —en l'occurrence en 1627 (p. 354). Il est très possible, comme le suggère V. Demetriades (p. 355), que soit mensongère l'accusation de recel portée en 1658 contre les moines du monastère de Saint-Nicolas Monoxylite par le capitaine d'un bateau capturé par des Francs. Néanmoins les moines de l'Athos, comme ceux de Patmos, semblent avoir en général plutôt bien tiré leur épingle du jeu. Certes, l'attitude ambiguë qu'ils adoptaient leur était dictée par la situation, mais ne voir en eux que les malheureuses victimes de l'oppression ottomane est probablement excessif. Après tout, l'article de V. Demetriades montre aussi leur capacité à se défendre efficacement devant la justice des cadis, qui émirent des *ḥüccet* en leur faveur. On trouvera également une petite synthèse sur les monastères de l'Athos et la piraterie aux p. 158-165 de l'ouvrage d'A. FOTIÇ, *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu (XV-XVII vek)* (Le Mont-Athos et Chilandar dans l'Empire ottoman (XVe-XVIIe siècles)), Belgrade, 2000. L'auteur y insiste surtout sur les souffrances qu'infligeaient aux moines aussi bien les pirates et corsaires que le gouvernement ottoman qui les soupçonnait volontiers de complicité.

[75] APO 15-*4*.

[76] STOCHOVE, *op. cit*, p. 216. Plus haut, il avait d'ailleurs signalé que les moines de l'Athos pratiquaient également une généreuse hospitalité : « tous les passants y sont logés et traités l'espace de trois jours » (*id.*, p. 195).

pas d'autres *re'âyâ* pour apporter à ce point leur soutien à la communauté des musulmans et aux individus musulmans »[77].

*

Pas plus que n'était originale l'obligation dans laquelle se trouvaient les moines de ménager à la fois Latins et Ottomans, leur hospitalité n'est faite pour surprendre. Ce qui rend remarquable le petit corpus qui constitue le point de départ de cet article est qu'il atteste la volonté des Patmiotes, à cette époque, de faire valoir leur attitude auprès des autorités ottomanes. Cinq des rapports qui s'y trouvent sont explicitement présentés par leurs rédacteurs comme ayant été sollicités par les Patmiotes[78]. Il paraît vraisemblable qu'il en va de même des autres documents, puisqu'ils sont conservés dans les archives du monastère, ce qui laisse supposer qu'ils furent remis à l'hégoumène.

Le premier signe de cette politique est un rapport envoyé à la Porte en octobre 1625 par Naṣûḥ, le cadi de Cos, dont dépendait Patmos (15-*11*) : Patmos, écrit-il, est « un lieu de passage pour les vils mécréants », en sorte que quand les Patmiotes sont informés de la présence de bateaux ennemis, « ils envoient des lettres de tous côtés aux forts et îles alentour ». « De plus, ajoute-t-il, ils apportent de l'aide à la religion vraie et accomplissent avec fidélité le service du *pâdişâh* »[79]. On remarquera d'abord que l'hégoumène, non sans habileté, avait fait valoir que l'intelligence de Patmos avec l'ennemi était la source même de sa capacité à servir le sultan[80] ; ensuite que ce document souligne dans le même temps les services de renseignement accomplis par les Patmiotes et leur très large hospitalité.

Pour les Patmiotes qui souhaitaient mettre leurs services en valeur, les mésaventures des bateaux de Sevasti en 1630, puis de Piyâle en 1631,

[77] APO 20-*105* (doc. XV). Mentionnons également la reconnaissance de Murâd Re'îs en novembre 1610 (APO 20-*108* (doc. XVI)).

[78] APO 15-*25*, 20-*6*, *13*, *20*, *60* (doc. III, V, VI, VII, XI). Remarquons que si cette mention peut paraître normale de la part d'un cadi, cela est moins évident concernant un *dizdâr* ou un *keth̲üdâ*.

[79] APO 15-*11* (doc. I).

[80] De ce point de vue, l'affaire des musulmans capturés en 1627 sur le rivage de l'Athos non loin du monastère de Dionysiou est instructive. On remarquera d'abord que l'accusation de complicité portée un an plus tard contre les moines émane non pas des pouvoirs publics, mais des familles de deux victimes qui n'ont pas pu être rachetées. En outre, ce que les plaignants reprochent aux moines n'est pas d'avoir hébergé les pirates, mais d'avoir su qu'ils devaient revenir et de n'en avoir pas averti les marchands musulmans arrivés peu après le départ —provisoire— de ces Francs. Cf. V. DEMETRIADES, *art. cit.*, p. 354.

fournissaient une occasion admirable. Aussi demandèrent-ils apparemment à leurs obligés de rédiger une première attestation adressée au *ḳapûdân paşa*, dont dépendait Patmos (20-*43*). Le document fut probablement rédigé par les trois principaux personnages à bord, dont la signature est placée au bas de la page[81] : Yûsuf, *bölük başı* dans la milice des janissaires d'Alger, et ʿAlî Aġa d'Alger (dont le titre donne à penser qu'il était également officier des janissaires algérois) ainsi que le capitaine Sevasti Re'îs. Dix-sept de leurs compagnons cosignèrent le document, sans doute ceux des passagers qui avaient un certain statut : on signalera en particulier quatre individus « de la maison du bey », donc des serviteurs du *beglerbeg* d'Alger ; deux autres portant le titre de *beşe* et qui de ce fait pourraient être janissaires ; deux derviches algériens ; deux Yéménites, peut-être commerçants. Le capitaine mis à part, tous les signataires sont musulmans, ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où il s'agissait d'attester les bons services rendus par les Patmiotes aux musulmans. Enfin quatre *mîr-livâ* (ou *sancaḳ beg*) ajoutèrent leurs signatures certifiées par leurs sceaux. En fonction dans le Menteşe ou chargés de la garde de Chio et de Damas[82], ils faisaient vraisemblablement partie des officiers se trouvant à Chio qui reçurent l'appel à l'aide confié au caïque de Iani.

La signature de ces quatre officiers donnait évidemment un poids supplémentaire à la lettre rédigée par les passagers de Sevasti. Les Patmiotes obtinrent cependant un second document, adressé cette fois au sultan, rédigé par le *müderris* İlyâs, mais signé par seize officiers (dont trois des *mîr-livâ* mentionnés ci-dessus), où il est raconté comment ils ont été appelés à l'aide et se sont rendus sur le champ sur place, et par lequel ils recommandent au souverain les Patmiotes dans leur ensemble (20-*55*).

L'année suivante, le sauvetage du *ḳalyôn* de Piyâle Ḳapûdân fournit aux Patmiotes une nouvelle occasion de se faire valoir. Le cadi ʿAbîdüllâh, qui faisait partie des passagers, rédigea donc à son tour une lettre louangeuse pour les insulaires adressée au sultan dans des termes assez similaires. Sept personnes ajoutèrent leur signature et leur sceau pour témoigner de la véracité de l'attestation : deux cadis, trois membres de la maison de l'ancien *beglerbeg* d'Égypte, un *kâtib* et le capitaine du *ḳalyôn*, Piyâle. Ici encore, ce sont les plus notables des personnes embar-

[81] La missive elle-même se continue dans la marge.
[82] Le quatrième se présente comme « ancien *mîr-livâ* de Naxos ».

quées qui apportent leur caution. La présence parmi elles de trois cadis donnait évidemment une valeur particulière à celle-ci. On notera à nouveau l'absence de *ẕimmî* parmi les signataires.

Les deux affaires qui avaient justifié ces documents étaient considérables par l'enjeu : c'étaient des personnages de haut rang et, probablement, des marchandises de valeur qui avaient couru le risque d'être emmenés à Malte ou de couler. Il ne s'agissait pas de laisser oublier ces éminents services. C'est vers l'autorité dont ils dépendaient directement que les Patmiotes se tournèrent quelques mois plus tard : le cadi de Cos, Muṣṭafà, qui rédigea à son tour un rapport daté de la décade du 30 juillet au 8 août 1631 (15-*18*). Il soulignait, comme son prédécesseur Naṣûḥ en 1625, que les Patmiotes accueillaient avec générosité les musulmans, et que, dans la mesure où les bateaux des Occidentaux passaient régulièrement par leur port, ils en profitaient pour renseigner au plus tôt les ports ottomans les plus proches afin de protéger les musulmans contre les corsaires. À cette occasion, Muṣṭafà ne manquait pas de rappeler les deux glorieux épisodes de 1630 et 1631.

On peut émettre l'hypothèse que le rapport de Muṣṭafà fut suscité à l'occasion de son entrée en fonctions : cela expliquerait pourquoi il fut rédigé si peu de temps après la lettre par laquelle ʻAbîdü-lláh relatait les mésaventures du *ḳalyôn* de Piyâle Ḳapûdân[83]. Quoi qu'il en soit, un nouveau rapport fut sollicité[84] en octobre 1634 du nouveau cadi de Cos, ʻAbdü-r-raḥmân bin Ḥamdî (15-*25*). Il reprend la teneur des précédents, ajoutant cependant cette mention évidemment importante que la coopération des Patmiotes a sauvé plus d'un bateau de grains en provenance d'Égypte. En fait, aucun événement nouveau ne semble s'être produit : le cadi se fonde sur les *ʻarẓ* de ses prédécesseurs, qui lui ont manifestement été communiqués par les Patmiotes, autrement dit sur les précédents documents de notre corpus. Deux ans plus tard, le successeur d'ʻAbdü-r-raḥmân dans le *ḳaẓâ* de Cos, Aḥmed bin Himmetü-lláh, rédige en septembre 1636 (apparemment dans les mêmes circonstances) une nouvelle attestation des bons et loyaux services des Patmiotes (15-*30*). Brève et sèche, elle ne prend son sens à nos yeux qu'à la lumière des documents précédents. Il ne semble pas, à en juger par ce que nous savons à l'heure actuelle du fonds des archives ottomanes du monastère de Patmos, que les successeurs d'Aḥmed bin Himmetü-lláh aient jugé bon de renouveler ces attestations…

[83] Autre explication possible : les Patmiotes, ne constatant aucune réaction positive de la part des autorités ottomanes, auront voulu se rappeler à leur souvenir.

[84] Le document le dit explicitement.

Un point demeure mystérieux. On comprend que l'attestation signée par Murâd Re'îs se trouve à Patmos, puisque l'hégoumène ou ses représentants y sont désignés comme les porteurs du document[85]. En revanche, comment expliquer pourquoi des rapports adressés à la Porte sont conservés dans les archives du monastère, et non à Istanbul ? Il ne s'agit pas de copies, puisqu'aucun certificat de conformité n'y est porté par un cadi. Le nombre des documents, les rapports qu'ils entretiennent entre eux et la présence de sceaux font qu'on n'a pas de raison de voir en eux des faux forgés par les moines. Du reste, leur présence à Patmos ne s'en trouverait pas mieux expliquée.

Force est donc de supposer que ces rapports, théoriquement destinés aux autorités de la capitale, ne leur furent jamais envoyés. Nous voyons d'ailleurs le cadi de Cos 'Abdü-r-raḥmân, en 1634, signaler que les Patmiotes « ont [sur ces questions] entre leurs mains de nombreux rapports émanant de [ses] prédécesseurs »[86]. Cette phrase pourrait conforter la seule hypothèse qu'il nous semble pour l'instant possible d'émettre : sans doute les moines de Patmos conservaient-ils ces documents pour les faire valoir en cas de besoin. Envoyés à Istanbul au milieu de milliers d'autres, ils n'auraient peut-être pas attiré l'attention des autorités. En revanche, les Patmiotes espéraient vraisemblablement, en montrant ces attestations à l'occasion de la *volta* du *ḳapûdân paşa* ou dans des circonstances plus imprévues, susciter la bienveillance du pacha et même intimider le capitaine d'un navire de la flotte du sultan, un corsaire au service de ce dernier, ou toute autre autorité. Rappelons enfin que c'était l'usage, lors des procès devant le cadi, que chaque partie amenât avec elle les pièces officielles en sa faveur qu'elle possédait : il pouvait donc être utile aux moines de conserver précieusement tous ces documents, en cas de besoin.

*

Quelle signification faut-il donc accorder à notre corpus ?

La course occidentale au Levant connut dans les années 1600-1620 un développement considérable, avant de régresser un peu dans les années 1630[87]. *Volens nolens*, les Patmiotes se trouvaient dans l'obligation de faire bonne figure à chacun, d'approvisionner et renseigner les uns et les autres. Au demeurant la soumission de l'île à l'administration ottomane,

[85] APO 20-*108* (doc. XVI).
[86] APO 15-*25* (doc. III).
[87] Cf. FONTENAY, « Le risque corsaire », *art. cit.*, p. 433.

à qui elle payait régulièrement ses impôts, ne fut jamais remise en cause. C'était une situation délicate, d'autant que le monastère de Saint-Jean avait de nombreux intérêts dans d'autres îles de l'Égée, qu'il devait pour une bonne part à la protection des sultans. Parallèlement, ses intérêts commerciaux le liaient aux Latins… Ajoutons que Patmos était relativement proche des ports militaires de Rhodes et Chio et du rivage anatolien, et qu'il convenait de ne pas susciter de répression.

Précisément, la Porte semble avoir voulu, à la fin de la deuxième décennie du XVIIe siècle, réaffirmer sa puissance et renforcer son contrôle de la Méditerranée orientale, volonté manifestée par la brutale campagne du *ḳapûdân paşa* Güzelce ʻAlî Paşa en 1617[88]. On peut se demander si dans ce contexte les moines ne jugèrent pas préférable, sans rien changer à leur attitude hospitalière à l'égard des Occidentaux, de se servir au contraire de celle-ci pour manifester leur fidélité à la Porte en renseignant désormais les autorités sur les mouvements des flottilles ennemies d'une façon plus systématique qu'auparavant : il n'y a aucune raison en effet de ne pas prendre au sérieux ce commentaire du cadi Naṣûḥ qui en 1626, après avoir signalé ces services d'informateurs, ajoutait : « Il est certain que personne auparavant n'annonçait l'apparition de l'ennemi ». Encore fallait-il que ces loyaux services fussent appréciés à leur juste valeur, donc connus. Nous avons vu comment les Patmiotes firent le nécessaire pour qu'il en allât bien ainsi[89].

Il serait injuste cependant de borner notre commentaire à ceci. Certes, les Patmiotes agissaient au mieux de leurs intérêts. Il n'en demeure pas moins que notre documentation montre que, dans des circonstances qui n'étaient pas faciles, les insulaires et les moines, grâce à la protection qu'ils devaient au couvent, mais aussi par leurs capacités, leur activité,

[88] Cf. B.J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, Leyde, Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982, I, p. 134.

[89] Les moines de l'Athos semblent avoir adopté —sans qu'il faille s'en étonner— une attitude très similaire à la même époque. V. Demetriades ne nous décrit malheureusement pas le document sur lequel il se fonde pour raconter le rachat de captifs musulmans par les moines du monastère de Dionysiou en 1602, mais sa conclusion n'est pas sans évoquer nos propres documents patmiotes : « The document ends with the conclusion that had the monks not liberated the captives, they would have been sold as slaves in the lands of the Franks » (*art. cit.*, p. 353). Nous apprenons également qu'en 1627-28, à l'occasion des événements évoqués *supra* n. 79, les moines du monastère de Dionysiou eurent soin de faire établir en leur faveur deux *ḥüccet* et un firman (*id.*, p. 354). Enfin ceux de Simonopetra ne manquèrent pas de faire rédiger par le cadi de Salonique une *ḥüccet* attestant l'aide qu'ils avaient apportée à un navire ottoman échoué sur leur rivage en 1634 (*id.*, p. 355).

leur générosité et leur courage, faisaient alors de Patmos un asile sûr et hospitalier pour tous.

Un dernier point qu'il convient également de souligner a trait à la *pax ottomanica*. Les historiens insistent en général sur l'incapacité des Ottomans à assurer la sécurité de la Méditerranée orientale. Cette vision est sans doute largement fondée. Il faut cependant se garder d'exagérer : il suffit par exemple de lire les souvenirs d'Alonso de Contreras ou l'histoire de Dal Pozzo pour voir que, à l'époque qui nous concerne en tout cas, le passage des galères du sultan pouvait donner à réfléchir à un corsaire. En tout cas, la rapidité et l'efficacité de la réaction des forces ottomanes se trouvant à Chio en avril 1630 montrent que le sultan était encore capable à l'occasion de protéger ses sujets.

DOCUMENTS[90]

I

APO 15-*11*

Au verso : sceau de Naṣûḥ
note en grec : *1626 — αρζι του καδή της κου οπου γράφι καλά δια τι χόρα*

Au recto :

hû

-1- *dergâh-ı mu'allâ ve bârgâh-ı gerdûn-a'lâya lâ-zâla 'âliyyen ilà yevmi-l-ḳarâr turâbına 'arż-ı dâ'î-i bî-vücûd bu-dur ki ḳażâ-ı İstânköy müżâfâtından cezîre-i Baṭnôs küffâr-ı ḫâksâruñ*
-2- *memerri olub her cânibden ḥarbî kâfir gemileri ve furġataları bilürse cezîre-i mezbûruñ re'âyâsı bi-l-ittifâḳ civârlarında olan ḳal'elere ve cezîrelere mektûblar*
-3- *perâkende édüb her aḥvâli tafṣîl üzre i'lâm eyledüklerinden mâ-'adâ dîn-i mübîne mütâba'at ve ḫidmât-ı pâdişâhîde istiḳâmet üzre olub*
-4- *düşman żuhûrın bundan muḳaddem bir ferd ḫaber vérmedügi muḳarrer olmaġın ol ki vâḳı'-ı ḥâl-dür pâye-i serîr-i a'lâya 'arż olındı bâḳî fermân dar-ı 'adlüñ-dür*
-5- *taḥrîren fî evâsıṭ-ı muḥarrem li-sene ḫams ve s̱elas̱în ve elf*

signature : *aż'afü-l-'ibâd Naṣûḥ el-ḳâżî be-İstânköy el-müfettiş*

Ô Lui !

Le rapport que l'insignifiant homme de religion [que je suis] présente à la poussière de la Porte sublime et de la Cour de céleste hauteur (qu'elle ne disparaisse pas, dans sa sublimité, jusqu'au jour du jugement !) est le suivant.

[90] Tous nos remerciements vont à Mme Elizabeth Zachariadou, qui a déchiffré pour nous les notes portées en grec au verso des documents.

L'île de Patmos, qui dépend du *ḳażâ* de Cos, est un lieu de passage pour les vils mécréants, si bien que quand les *re'âyâ* de cette île apprennent [la présence], dans quelque direction que ce soit, de bateaux ou de *fırḳata* de mécréants ennemis, d'un commun accord ils envoient des lettres de tous côtés aux forts et aux îles alentour et signalent en détail tout ce qui se passe. De plus, ils apportent de l'aide à la religion vraie et accomplissent avec fidélité le service du *pâdişâh*. Or il est certain que personne auparavant n'annonçait l'apparition de l'ennemi. C'est pourquoi ce fait est rapporté au pied du trône sublime. Pour le reste, le firman est du ressort de la porte de justice.

Écrit dans la deuxième décade de *muḥarrem* de l'an 1035 [3-12 octobre 1625].

le plus humble des serviteurs, Naṣûḥ, cadi de Cos en mission d'inspection[91]

II

APO 15-*18*

Au verso : sceau de Muṣṭafà bin Meḥmed
notes en grec : *1631 αρζη που μας ϊκαμεν ο καδης* note postérieure : *Αρζι μαχζάρι τοῦ καδί της Κωου επαρθμῶν την εμπιστωσύνην καὶ τάς εκδουλωσεις των Πατμίων πρὸς την Βασιλείαν πρ… ἠλευθερωσαν καὶ ἓν βασιλικὸν πλοῖον ἀπὸ τρικυμιαν της θαλασσης και απὸ κουρσαρικα εχδρικὰ των ασεβῶν πλοία εγγράφη τῷ 1041 περὶ τὰς ἀρχὰς Μουχαεμι καδ ημας 1631*

Au recto :

hû

-1- *dergâh-ı felek-rütbet ve bârgâh-ı gerdûn-rif'at turâbına 'arż-ı dâ'î-i bî-ḳudret bu-dur ki cezîre-i Baṭnôs memerr-i nâs olub*
-2- *dâ'imâ 'ubûr éden ehl-i islâm sefîneleri lîmânlarına varub küffâr-ı ẖâksârdan emîn olduḳlarından ġayrî emvâl*

[91] Mention un peu surprenante, puisque Patmos fait partie du *ḳażâ* de Cos. Mais Naṣûḥ peut avoir été chargé d'une mission particulière, à moins qu'il ne faille simplement comprendre qu'il n'est pas dans son chef-lieu.

-3- *ve erzâḳların dirîġ étmeyüb iş-bu sene tis'a ve s̱elas̱în ve elf şehr-i şa'bânı evâḫırında diyâr-ı maġrebden iki yüz nefer kimesne ile*
-4- *Ṣevastî nâm re'îs sefînesi-ile lîmân-ı mezbûreye dâḫıl olduḳda yedi pâre 'âṣî ḳalyônları gelüb ehâlî-i mez̠kûr ile*
-5- *niḳâr édüb ehl-i islâmı irsâl eyleñ déyü iḳdâm eyledüklerinden ḳabûl eylemedükleri ecilden leb-i deryâda olan maḫzenlerin*
-6- *ġâret eyleyüb bi-l-ḳülliyye emvâl ve erzâḳların aḫẕ eyleyüb cezîre-i mezbûr re'âyâsına ġadr-ı 'ażîm eylemişler-dür ve bundan ġayrî merḳûmûn*
-7- *ẕimmîler ki cezîrelerinüñ eṭrâfında olan cezâ'îrler ḫâlî ve lîmânları 'âlî*[92] *olmaġın dâ'imâ ḥarbî kâfir ḳalyônları ve çekdürme ḳadırġaları gelüb*
-8- *geldükde kendü mâlları ile ḳayıḳlar Rodôs ṭarafına ve İstânköy ve Sâḳıza irsâl eyleyüb ġaflet ile ehl-i islâm sefîneleri gelüb*
-9- *el-'iyâẕ bi-lláh te'âlà girift olmasunlar déyü bez̠l-i maḳdûr eyledüklerinden mâ-'adâ sene-i sâbıḳda el-Ḥâcc Piyâle Ḳapûdânuñ ḳalyônı rüzgâr-ı nâ-müvâfıḳ ile*
-10- *iki gün ve iki géce deryâda serâsime gezüb cezîre-i mezbûreye ḳarîb olduḳlarında re'âyâ-yı mez̠kûrûn ḳayıḳ ve bâlâ şekirmeleri*[93] *ile ḳarşu çıḳub*
-11- *ḳalyônların lîmânlarına getürüb bir anbarları ṣu memlû iken tedbîr ve tedârük eyleyüb ehl-i islâmı ve sefînelerin bi-emri-lláh te'âlà ḫalâṣa sebeb olmış-dur*
-12- *cezîre-i mezbûr re'âyâsı her vech-le lâyıḳ-ı lütf ve raḥmet olduġı vuḳû'ı üzre der-i devlete 'arẓ olındı bâḳî fermân dergâh-ı mu'allânuñdur taḥrîren fî evâ'il-i muḥarrem el-ḥarâm*
-13- *min şuhûr-ı sene iḥdà ve erba'în ve elf*

signature : *aẓ'afü-l-'ibâd Muṣṭafà el-ḳâżî be-İstânköy*

Ô Lui !

Le rapport que l'impuissant homme de religion [que je suis] présente à la porte de rang stellaire et d'élévation céleste est ce qui suit.

Comme l'île de Patmos est un lieu de passage fréquenté, les bateaux des musulmans y vont sans cesse et quand ils pénètrent dans son port, non seulement ils sont à l'abri des vils mécréants, mais encore [les Patmiotes] ne refusent pas de leur céder leurs biens et provisions. Quand,

[92] Ou *ġâlî* ? Dans les deux cas, l'adjectif ne semble pas parfaitement approprié.
[93] Sic pour *çekdirmeleri*.

dans la troisième décade du mois de *şa'bân* de l'année 1039 [5-13 avril 1630], le capitaine nommé Ṣevastî est entré dans ce port avec son bateau où étaient embarqués deux cents personnes originaires du Maghreb, huit *ḳalyôn* rebelles [infidèles] sont apparus et [leurs équipages] se sont disputés avec ces gens-là [les Patmiotes], exigeant la livraison des musulmans [maghrébins en question]. Et comme [les Patmiotes] refusèrent, [les pirates] pillèrent les magasins qu'ils ont sur le rivage, se saisirent de tous leurs biens et provisions et causèrent des dommages considérables aux *re'âyâ* de cette île [de Patmos]. De plus, comme les îles qui entourent celle des *ẕimmî* en question sont désertes et que leur propre port est excellent, les *ḳalyôn* et les galères des mécréants ennemis ne cessent de venir chez eux : dans ce cas, [les Patmiotes] envoient à leurs frais des caïques à Rhodes, Cos et Chio et se donnent beaucoup de mal pour éviter que des bateaux de musulmans ne viennent [à Patmos] et ne soient capturés — ce qu'à Dieu ne plaise ! De plus, l'an passé, lorsque un vent contraire contraignit le *ḳalyôn* de el-Ḥâcc Piyâle Ḳapûdân à errer sans contrôle sur la mer pendant deux jours et deux nuits, quand il arriva à proximité de l'île en question, ces *re'âyâ* allèrent au devant du *ḳalyôn* avec leurs caïques et leurs grands bâtiments à rames et le ramenèrent au port, et alors qu'une des cales [du *ḳalyôn*] était inondée, c'est grâce à leurs mesures et à leurs dispositions que les musulmans et leurs bateaux furent sauvés —sur l'ordre de Dieu (qu'Il soit exalté !).

Ce rapport conforme aux faits signale donc à la Porte de prospérité combien les *re'âyâ* de cette île méritent en toutes choses la grâce et la faveur. Pour le reste, le firman est du ressort de la Porte sublime.

Écrit dans la première décade de *muḥarrem* sacré de l'an 1041 [30 juillet — 8 août 1631].

le plus humble des serviteurs [de Dieu], Muṣṭafà, cadi de Cos

III

APO 15-*25*

Au verso : sceau de 'Abdü-r-raḥman
notes en grec : *1634 αρζην που ηκαμεν ο καδῆς τῆς κοὺ*
note postérieure : *ὅτι οὶ πάρμιοι μέ τό να ὑπερασπίγονται τα καράβια τῶν τούρκων απὸ τους κουρσὰρους πρέπει να ἐλεηθοῦν καὶ να μὴν αγκαρευθοῦντὰ καράβια του*

Au recto :

hû

-1- *dergâh-ı felek-medâr ve bârgâh-ı gerdûn iḳtidâr lâ-zâla ʻâliyyen be-ʻinâyeti-llâhi-l-melîki-l-ġaffâr turâbına ʻarż-ı dâʻî-i bî-miḳdâr ve ẕerre-i ḫâksâr ol-dur ki*
-2- *İstânköy ḳażâsına tâbiʻ cezîre-i Baṭnôs reʻâyâsı memerr-i nâs olub ḥarbî kâfir memleketi ḳarîb olmaġın dâʼimâ ḥarbî kâfir sefîneleri*
-3- *eṭrâfında olan lîmânlarda muḫtefî olub deryâ-ı Mıṣırdan ve sâʼir deryâdan mürûr ü ʻubûr éden ehl-i islâm sefînelerini ġaṣb étmek*
-4- *istedüklerinde ehl-i islâma her vech-ile muʻâvenet ve müżâheret édüb ve saʻâdetlü pâdişâh-ı rubʻ-ı meskûn ḥażretlerinüñ maḳarr-ı salṭanatları olan*
-5- *maḥmiyye-i Ḳosṭanṭiniyyeye giden ẕaḫîre sefînelerini fażl-i Ḥaḳḳ ile bir nicesin ḫalâṣ eyledüklerine eslâfümüz olan efendilerden yed-lerinde müteʻaddid*
-6- *ʻarżları olmaġın ehl-i islâm sefînelerinden daḫi bir şeylerini dirîġ étmedükleri ʻâmmenüñ maʻlûmları olmaġı-ile bu dâʻîlerinden*
-7- *daḫi yedlerinde olan müteʻaddid ʻarżları mûcebince vâḳıʻü-l-ḥâli der-i devlet turâbına ʻarż ve iʻlâm édevérüñ déyü ilḥâḥ ve*
-8- *tażarrûʻ eyledüklerinde reʻâyâ-yı mezbûrûn her vech-ile maḥall-i merḥamet olub ilṭâf-ı pâdişâhîye mażhar olmalarına mustaḥıḳḳ olmaġın ol ki*
-9- *vâḳıʻü-l-ḥâl-dür vuḳûʻı üzre der-i devlet turâbına ʻarż olındı bâḳî fermân der-i ʻadlüñ-dür taḥrîren fî âḫır-ı şehr-i rebîʻü-l-âḫır sene erbaʻa ve erbaʻîn ve elf*

signature : *ażʻaf ʻibâdü-llâhi-l-bârî ʻAbdü-r-raḥman bin Ḥamdî el-ḳâżî be-cezîre-i İstânköy ʻufî ʻanhumâ*

Ô Lui !

Le rapport que l'homme de religion insignifiant et le vil atome [que je suis] soumet à la poussière de la Porte de céleste orbite et à la Cour ayant la puissance des cieux (qu'elle demeure éternelle dans sa sublimité par la grâce de Dieu le Seigneur le Miséricordieux) est ce qui suit.

Attendu que les *reʻâyâ* de l'île de Patmos, qui dépend du *ḳażâ* de Cos, ont entre leurs mains de nombreux rapports émanant de mes prédécesseurs où il est exposé que comme leur île est un lieu de passage fré-

quenté proche du pays des mécréants ennemis, les bateaux des mécréants ennemis ne cessent de se dissimuler dans les ports alentour et que quand [ces ennemis] veulent prendre de force les bateaux des musulmans qui passent et croisent en provenance de la mer d'Égypte et d'autres mers, [les Patmiotes] apportent toutes sortes d'aide et de secours aux musulmans, et que par la grâce de Dieu ils ont sauvé plus d'un bateau de grains se rendant au siège de Son Excellence le *pâdişâh* du quart habité de la terre, la ville bien gardée de Constantinople ;

attendu qu'il est de notoriété publique qu'ils ne refusent jamais rien aux bateaux des musulmans ;

quand ils ont sollicité avec insistance que l'homme de religion [que je suis] rédige à son tour un rapport et mémorandum exposant à la poussière de la Porte de prospérité ces faits avérés conformément aux nombreux rapports qu'ils avaient déjà entre leurs mains,

dans la mesure où ces *re'âyâ* montrent qu'ils sont en tout point doués de bon cœur et méritent de faire l'objet de la faveur du *pâdişâh*,

ces faits avérés ont été exposés conformément à la réalité [par le présent rapport] à la poussière de la porte de prospérité. Pour le reste, le firman est du ressort de la porte de justice.

Écrit le dernier jour du mois de *rebî'ü-l-âḫır* de l'an 1044 [22 octobre 1634].

le plus humble des serviteurs de Dieu le Créateur, 'Abdü-r-raḥman fils de Ḥamdî, cadi de l'île de Cos, qu'il leur soit pardonné à tous deux

IV

APO 15-*30*

Au verso : sceau d'Aḥmed bin Himmetü-lláh
note en grec : *1636 το ἄρζην τῆς χώρας*

Au recto :

hû

-1- *südde-i seniyye-i sa'âdet-medâr ve 'atebe-i 'aliyye-i gerdûn-iḳtidâr niyâzgâhına 'arẓ-ı dâ'î-i bî-miḳdâr bu-dur ki bu dâ'îlerinüñ ḳaẓâsı müẓâfâtından cezîre-i Baṭnôs re'âyâsı*

-2- *her bâr vâḳı‘ olan ẖidmât-ı şehriyârîde mücidd ve sâ‘î olub şer‘-i şerîfe kemâl-i inḳiyâd üzre olduḳlarına binâ’en ol ki*
-3- *vâḳı‘ü-l-ḥâl-dür iltimâsları ile der-i devlet-medâra ‘arẓ olındı bâḳî emr ve fermân min leh el-redd ve-l-ḳabûluñ-dur taḥrîren fî evâẖır-ı cemâẕîü-l-ulà*
-4- *sene sitte ve erba‘în ve elf*
signature : *el-‘abd ed-dâ‘î Aḥmed el-ḳâẓî be-İstânköy*

Ô Lui !

Le rapport que l’insignifiant homme de religion [que je suis] présente devant la cour des suppliques de la porte sublime à l’orbite fortunée et du seuil élevé de céleste pouvoir est ce qui suit.

Comme les *re‘âyâ* de l’île de Patmos, qui dépend du *ḳaẓâ* de l’homme de religion que je suis, montrent à chaque fois leur sérieux et leur zèle dans l’accomplissement des services du souverain, et dans la mesure où ils montrent une parfaite soumission envers la Loi sacrée, ce fait avéré fait l’objet du rapport soumis sur leur demande à la Porte de prospère orbite. Quant au reste, l’ordre et le firman sont du ressort de celui [le sultan] dont émanent les refus et les agréments.

Écrit dans la troisème décade de *cemâẕîü-l-evvel* de l’an 1046 [22-29 septembre 1636]

Le serviteur [de Dieu] qui prie [Dieu] Aḥmed, cadi de Cos

V

APO 20-*6*

Au verso : sceau de Muṣṭafà bin Aḥmed
note en grec : *χοζέτι τοὺ κ(α)δῆ δια τα περτόνια*

Au recto :

-1- *dergâh-ı felek-medâr ve bârgâh-ı gerdûn-iḳtidâr lâ zâla ‘âliyyen ilà yevmi-l-va‘d ve-l-ḳarâr turâbına ‘arẓ-ı bende-i*
-2- *bî-miḳdâr ve zerre-i* (sic) *ẖâksâr bu-dur ki cezîre-i Baṭnôs ehâlîsi bir araya cem‘ olub taḳrîr-i kelâm ḳılub*

-3- *bundan aḳdem cezîre-i Maltadan üç pâre ḳalyôn gelüb mezbûr Baṭnôsda üç gün üç géce*
-4- *yatub yüz sekzen* (sic) *müslimân mezbûr Baṭnôsda bilinüb manâstırda ḥıfż eyledük mezbûrûn müslimânlar*
-5- *ḫalâṣ oldılar ve Leryôsa daḫi ḳayuḳ* (sic) *gönderdük ve bundan mâ-ʻadâ bir ḳalyôn daḫi gelüb*
-6- *cezîre-i Maltadan dört gün dört géce bütün cemîʻ maʻazalarumuz*[94] *yaġma étdiler aṣlâ bir şey*
-7- *ḳomadılar ve yolda arâs*[95] *gelenleri daḫi esbânların*[96] *yaġma étdiler ve bundan ṣoñra daḫi cezîre-i*
-8- *Maltadan bir ḳalyôn daḫi gelüb beş gün beş géce yatub cezîre-i Sîsâm ḳâżîsınuñ nâʼibi*
-9- *ve elli beş müslimân bile manâstırda ḥıfż eyledük bunda ḳâżî ve müslimânlar var imiş déyü envâʻ-ı ḥaḳâret*
-10- *étdiler bu ḫuṣûṣ muḥaḳḳaḳ olduġına binâʼen ḥaḳîḳat-ı ḥâli cenâb-ı ʻizzet-i ʻâlî-şânlarına iʻlâm*
-11- *olınmasın ṭaleb olındı bâḳî fermân sulṭânumuz ḥażretlerinüñ-dür*

ḥarrerehu el-faḳîr Muṣṭafà bin Aḥmed el-mevlâ ḫilâfeten be cezîre-i Sîsâm ve tevâbiʻhâ

Le rapport que l'esclave sans conséquence et le vil atome [que je suis] présente à la poussière de la porte qui a les cieux pour orbite et à la cour de céleste pouvoir (qu'elle se perpétue dans sa sublimité jusqu'au jour fixé du Jugement) est ce qui suit.

La population de l'île de Patmos s'est rassemblée et a fait l'exposé suivant :

« Précédemment, trois *ḳalyôn* de l'île de Malte sont venus et sont restés au mouillage trois jours et trois nuits dans l'île susdite de Patmos, et comme on savait qu'il y avait à Patmos cent quatre-vingts musulmans, nous avons abrité ces musulmans dans le monastère, qui ont ainsi trouvé le salut. Nous avons aussi envoyé un caïque à Leros. En outre, il est venu un autre *ḳalyôn* de l'île de Malte, qui [est resté] quatre jours et quatre nuits et a pillé dans leur intégralité tous nos magasins. Ils n'ont absolument rien laissé. Ils ont pillé les affaires des bateaux rencontrés en mer. Après quoi, il est encore venu un bateau de l'île de Malte, qui est

[94] Sic pour *maġazalarumuz*.
[95] Sic pour *râst* ?
[96] Sic pour *esbâbların*

resté cinq jours et cinq nuits au mouillage, et nous avons abrité dans le monastère le *nâ'ib* du cadi de l'île de Samos et cinquante-cinq musulmans. [Les Maltais] nous ont tenu des mauvais propos, disant [qu'ils savaient] qu'il y avait sur l'île un cadi et des musulmans.

Comme cette affaire est véridique, on demande que la vérité de ces faits soit rapportée auprès de Sa Majesté dont la gloire est de haut renom ».

Pour le reste, le firman est du ressort de Son Excellence notre sultan.

Écrit par le misérable Muṣṭafà bin Aḥmed, substitut cadi de l'île de Samos et de ses dépendances.

VI

APO 20-*13*

Au verso : sceau non déchiffré (qui ne semble pas être celui de Maḥmûd)
note en grec : *ἀρτζι του ἄμπατζά μπεη*[97]

Au recto :

Hû

-1- *dergâh-ı felek-medâr ve bârgâh-ı gerdûn-iḳtidâr turâbına 'arẓ-ı bende-i bî-miḳdâr ve ẕerre-i ẖâksâr bu-dur ki Baṭnyôz limânında Ṣevâstô*
-2- *Re'îs nâm ẕimmînüñ ḳalyônı olub ḳâlâfât éderken Mâlṭa ḳalyônlarından yedi pâre ḳalyôn gelüb limânı baṣub mezkûruñ*
-3- *ḳalyônın alduḳda içinde olan cezâ'ir yigitlerinden ne ḳadar var ise 'umûmen ḳal'e-i Baṭnyôsa girüb ḳal'e ẕimmîleri*
-4- *ẕikr olınan müslimânlara kemâl mu'âvenet ve ḥimâyet édüb ellerine vérmeyüb 'umûmen bu bendelerine gelüb aḥvâlleri*
-5- *astâne-i sa'âdete 'arẓ eyle dédüklerinde ol ki vâḳı'-ı ḥâl-dür pâye-i serîr-i a'lâya 'arẓ olındı*
-6- *bâḳî emr ü fermân sulṭânum ḥaẓretlerinüñ-dür*

bende Maḥmûd

[97] La lecture de ce dernier mot est incertaine.

Ô Lui !

Le rapport que l'esclave sans conséquence et le vil atome [que je suis] présente à la poussière de la porte qui a les cieux pour orbite et à la cour de céleste pouvoir est ce qui suit.

Alors qu'on calfatait le *ḳalyôn* du *ẕimmî* nommé Ṣevâstô Re'îs qui se trouvait au port de Patmos, il arriva sept *ḳalyôn* faisant partie des *ḳalyôn* de Malte, qui attaquèrent le port. Quand ils s'emparèrent du *ḳalyôn* du susdit [Ṣevâstô], tous les soldats d'Alger qui s'y trouvaient entrèrent dans le fort de Patmos. Les mécréants du fort apportèrent à ces musulmans une aide et une protection parfaites et ne les remirent pas aux mains [des assaillants].

[Les Patmiotes] s'étant rassemblés pour venir auprès de votre esclave [que je suis] m'ont demandé de faire au seuil de félicité un rapport sur les événements, et c'est ainsi que ce qui s'est produit est rapporté à la poussière du trône sublime.

Pour le reste, l'ordre et le firman sont du ressort de Son Excellence mon sultan

l'esclave Maḥmûd[98]

VII

APO 20-*20*

Au verso : sceau de ʻAlî
note en grec : *1626 αρτζι του καδη τῆς Κον δια τις διδομε χηζαρι δια τα φιρκικα*[99]

Au recto :

Hû

-1- *dergâh-ı felek-rütbet ve bârgâh-ı gerdûn-rıfʻat turâbına ʻarż-ı dâʻî-i bî-ʻillet bu-dur ki ḳażâ-ı İstânköye*

[98] Personnage non identifié. Le *ketḫüdâ* du *ḳapûdân paşa* portait ce nom en mai 1624 (cf. APO 15-*6*), mais le présent document date du printemps 1630, et le *ḳapûdân paşa* avait changé entretemps… La note en grec portée au verso du document désigne notre personnage comme *Abaza Bey*, mais nous n'avons pas trouvé ailleurs mention de ce Maḥmûd Bey l'Abkhaze…

[99] Sic, peut-être pour φράγκικα ou (peut-être plus vraisemblablement) pour φίρκατα?

-2- *tâbi‘ cezîre-i Baṭnôsuñ eṭrâf ve ḥavâlîsi ḫâlî ve ḳôrsân yataġı aṭalar olmaġın cezîre-i mezbûre re‘âyâsı*
-3- *leyl ü nehâr eṭrâf ve eknâfı ḥıfż ve ḥirâset ve ḳôrsân yataġı olan limânlara gözciler ta‘yîn édüb el-‘iyâẕ bi-lláh te‘âlà*
-4- *ḫâyin küffâr-ı ḫâksâr gemileri ve levend fırḳatası ehl-i islâm gemilerin almaḳ ḳaṣdı-ile ol aṭalara geldükde fî-l-ḥâl eṭrâfda*
-5- *olan ḳılâ‘a ḫaber irsâl édüb ve deryâda bulınan ehl-i islâm gemilerine âteş ile işâret étmek-le ümmet-i Muḥammedüñ*
-6- *küffâr-ı bed-kirdârdan ḫalâṣ olmasına sebeb ve bâ‘iṯ olduḳları żâhır ve bâhır-dur ve iş-bu sene sitt ve ṯelâṯîn ve elf muḥarrem evâsıṭında*
-7- *cezîre-i Ḫurşîde gelüb Cezâ’ir bertônları-ile ḥarb ve ḳitâl éden dört pâre Mâlta gemilerinden ḫaber almaḳ içün cez[î]re-i merḳûme ehâlîsi*
-8- *Sîsâma bir Sönbekî ḳayıḳı irsâl édüb ṣıḥḥat üzre ḫaber alduḳlarından ṣoñra fî-l-ḥâl Memî Paşa ḳullarına ve bu dâ‘îlerine irsâl*
-9- *édüb ḳal‘e [-i] Nârancaya ve Rodôsa vâḳı‘-ı ḥâl aḫbâr étdiler dâ’imâ cezîre-i merḳûme re‘âyâsı dîn ü devlet ḫidmetinde cân*
-10- *ve mâlları-ile beẕl-i maḳdûr étdükleri muḳarrer olmaġ-la ḥasb-ı ḥalleri iltimâsı-ile der-i devlete inhâ olındı bâḳî fermân der-i ‘adlüñ-dür*
-11- *ḥurrire fî-t-ta’rîḫi-l-mezbûr*

el-‘abd ed-dâ‘î li-devleti-l-‘aliyye ‘Alî el-ḳâżî be-İstânköy

Ô Lui !

Le rapport que l’homme de religion, qui prie [Dieu] qui se suffit à lui-même, adresse à la poussière de la porte de céleste rang et de la cour dont l’élévation est celle des cieux est ce qui suit :

Comme les environs et le voisinage de l’île de Patmos (qui dépend du *ḳażâ* de Cos) sont constitués d’îles désertes qui servent de repaire aux pirates, nuit et jour les *re‘âyâ* de cette île [de Patmos] gardent et protègent les environs et la zone, et ils chargent des gens de surveiller les ports qui servent de repaire aux pirates. Quand —que Dieu (qu’Il soit exalté) nous en protège !— les bateaux de ces traîtres de vils mécréants et les *fırḳata* des *levend* viennent dans ces îles avec l’intention de s’emparer de bateaux de musulmans, en vérité [les Patmiotes] envoient des informations aux forts alentour et font par des feux des signaux aux bateaux de musulmans qui sont en mer : par ces moyens ils sont l’origine et la cause de ce que la communauté des musulmans est sauvée des mécréants de mauvaises mœurs. Tout cela est manifeste et connu.

Or dans la deuxième décade de *muḥarrem* de la présente année 1036 [2-11 octobre 1626], les gens de cette île ont envoyé à Samos un caïque de Sönbeki[100] pour se renseigner sur quatre bateaux maltais qui, venus dans l'île de H̲urşîd[101], avaient mené bataille et combat avec des *bertôn* algériens, et quand ils ont eu des renseignement sûrs, ils ont aussitôt dépêché [un messager] à [votre] esclave Memî Paşa[102] et à l'homme de religion [que je suis] et ont renseigné les forts de Nâranca et Rhodes sur la situation.

Attendu qu'il est certain que les *re'âyâ* de cette île ne cessent pas de consacrer tous leurs efforts, au prix de leurs biens et de leur vie, à servir la religion et l'État, on a sur leur demande informé la porte de l'État de ce qui les concerne. Pour le reste, le firman est du ressort de la porte de justice

Écrit à la date susdite

le serviteur qui prie pour la prospérité sublime [du sultan] 'Alî, cadi de Cos

VIII

APO 20-*35*

Au verso : sceau portant la mention *bende-i âl-i 'Os̱mân*, mais pas de nom.

note en grec : *ορισμ(ος) όπου ηφερ(εν) ο πεης μας*

[100] L'île de Simi, célèbre pour ses éponges. Choisit-on ce caïque parce qu'il était disponible sur le moment ?

[101] Sur *H̲urşîd*, cf. Pirî Re'îs, *op. cit.*, p. 193 et 194. Selon le célèbre marin et cartographe ottoman, cette île était appelée H̲risô par les Grecs et on trouvait à l'ouest de celle-ci l'île de Fûrnû, autrement dit Fourni. En fait, la carte ne montre pas d'île du nom de H̲risô, mais Fourni se compose de deux parties séparées par un isthme très étroit : l'agglomération de Fourni se trouve dans la partie située au sud-ouest selon une orientation sud-est — nord-ouest ; la seconde partie se rattache à la première à peu près au milieu du rivage oriental de celle-ci, selon une orientation sud-nord, et l'on y trouve une localité du nom de Hrisomilia. Chacune des parties de Fourni constitue donc une île indépendante pour Pîrî Re'îs : H̲orşîd / H̲risô à l'est, et Fûrnû / Fourni à l'ouest.

[102] Meḥmed S̱üreyya, *Sicill-i 'os̱mânî*, *op. cit.*, IV, p. 1083, mentionne un Memî Bey fait bey de Rhodes en 1028/1619 et mort en *şehîd* en 1033/ 1624. Les archives du monastère conservent une lettre adressée par le *ḳapûdân paşa* H̲alîl Paşa au *mutaṣarrıf* de Rhodes Memî Paşa, ce qui, d'après ce qu'on sait de la carrière de H̲alîl Paşa, n'est pas incompatible avec ces dates. Mais il semble en fait, à en juger par le présent document et par la note en grec portée au verso du document XIII (APO 20-*87*), que Memî ait été toujours vivant et en fonction à Rhodes en 1626. Du reste Dal Pozzo, *op. cit.*, I, p. 762-763, mentionne encore en 1627 ou 1628 un Memî commandant l'escadre de Rhodes.

Au recto :

Hû

-1- *deryâ kenârlarında vâḳı‘ olan begler ve efendiler voyvodalar zîde ḳudretuhumâ taḥiyyât-ı ṣâfiyât itḥâf ḳılınmaḳdan ṣoñra i‘lâm*
-2- *ve iş‘âr olınan bu-dur ki ḥâliyyen ẖâṣṣlarımızdan olub cezîre-i Baṭnôz ẕimmî re'îslerinden olan*
-3- *iş-bu ḥâmil-i mektûb-ı maḥabbet-nümâ Nîḳôlâ nâm re'îs ticâret ṭarîḳi-ile Venedige varub gitmek dâ'imâ güẕârkârî*
-4- *olub imdi gerek-dür ki her ḳanġıñuzuñ taẖt-ı ḳażâ-ı şerîflerinde vüṣûli müyesser olduḳda bâlâmûd taḥmîlinde*
-5- *ümîẕ-dür ki bu cânib ẖâṭırı-içün üzerinden enżâr-ı ‘inâyetleri dirîġ buyurmayub ki mûcib-i minnet-dür ve deryâ*
-6- *yüzinde râst gelen göñüllü re'îsleri ve ḳapûdânları daẖi mercüvv-dür ki min ba‘d rencîde …*[103] *étmeyüb*
-7- *…*[104] *lâzım olan yarâḳ ümîz-dür ki ma‘ṭûf buyurıla bâḳî ve*-[*d*]-*du‘â bi-lláh …*[105]

el-ḥakîr ‘Alî[106]

Ô Lui !

Beys, efendis et voyvodes en fonction sur les rivages maritimes (que leur pouvoir augmente),

Après avoir présenté de sincères salutations, on fait savoir et communique ce qui suit :

À présent, le porteur de la présente lettre amicale, le capitaine nommé Nîḳôlâ qui fait partie de capitaines *ẕimmî* de l'île de Patmos (laquelle fait partie de mes *ẖâṣṣ*), fait de constants allers et retours vers Venise pour se livrer au commerce. Or donc, il convient que, lorsqu'il arrivera dans la circonscription sacrée de chacun d'entre

[103] On lit *ẖâṭır* : ?
[104] Non déchiffré.
[105] Non déchiffré.
[106] Personnage non identifié. Dans la mesure où il présente Patmos comme « faisant partie de nos *ẖâṣṣ* », il devrait être *ḳapûdân paşa*, mais outre qu'il ne signe pas avec une *pençe*, le *Sicill-i ‘oṣmânî* de Meḥmed Ṯüreyyâ ne mentionne pas de *ḳapûdân paşa* du nom de ‘Alî entre 1618 et 1650.

vous et [y] chargera des glands, vous vous conformiez à mon désir qui est qu'en souvenir de moi vous n'écartiez pas de lui les regards de votre bienveillance, ce qui provoquera [ma] faveur [à votre égard]. Quant aux capitaine et commandants de flottilles volontaires [corsaires] qui le rencontreront sur mer, il leur est demandé de ne pas l'opprimer … … et l'on souhaite qu'on l'autorise à porter les armes nécessaires …

Pour le reste, je prie Dieu [pour vous], …

L'insignifiant ʿAlî

IX

APO 20-*43*

Au verso : trois sceaux, l'un portant apparemment le nom de Aḥm[ed], les deux autres n'ayant pas pu être déchiffrés.

Au recto, à gauche : note en grec : *το γραμα που εκαμαν ει παρπαρασι και ει πενεδες (?) δια τι χορα που τους εγλιτοσαμ(εν)*

Au recto, à droite :

Hû

-1- *ʿizzetlü ve refʿatlü ve fuḳarâya merḥametlü ḳapûdân paşa yessere Allâhu mâ-yeşâ ve mâ-yurîd ve deryâ begleri maʿlûm-ı saʿâdet olına ki*
-2- *Ṣavâstô Re'îs nâm kimesne Cezâ'ir gemisi ile niçe aġalar ve seksen ṭoḳsan nefer âdemisi-ile gemi ṣu édüb*
-3- *Bâṭnôz nâm cezîreye ḳalafât érmege*[107] *gelivérdügümüz gibi bize cevâb eylediler ki bunda altı yedi pâre*
-4- *ḳalyôn gelecek-dür déyü cevâb eylediler biz daḫi iʿtimâd étmeyüb bir gün içinde ḳalafât éderüz déyü*
-5- *muḳayyed olmayub üçünci gün déyince yedi pâre ġalyôn gelüb bizi ḳaçurub espâbumuz emtiʿâtumuz*

[107] *Sic* pour *étdürmege* ?

-6- *ile manâşṭıra pekidüb*[108] *küffâr-ı ẖâksâr elbette siz Türkleri vérürsiñiz yâẖûd vermezseñiz el-ân*
-7- *tâlân édüb ateşe ururuz déyü cevâb eyledükde gerek ruhbânları ve gerek re'âyâ ṣaġîr kebîr*
-8- *elbetde biz bunları vérmezüz bi-l-cümlemüzi ḳırarsañız ve yâẖûd cümlemüzi Malṭaya götürseñiz déyü cevâb*
-9- *eylediler bir iki def'a sağîr ve kebîr oğla[n] uşaḳ yalıya inüb ḳarılar vaḳ'an érüb cümlemüzi helâk*
-10- *eyleñ ba'da Türkleri isteñüz ve her ne ki istediler ise bizüm ẖâṭırumuz içün muẖâlefet étmeyüb*
-11- *vérdiler ve cümle maḥzenlerin ḳırub cümle her ne ki*
-12- *var ise alât gibi ve zift gibi ve mismâr gibi ve cümle*
-13- *alât tâlân eylemişler-dür bizüm ẖâṭırumuz içün muẖâlefet eylemediler*
-14- *Ḥaḳḳ te'âlà cümlesinden râẓî ola ruhbânlarından ve cümle re'âyâ ṣaġîr kebîr*
-15- *cümlesinden râẓî olub Ḥaḳḳ te'âlà pâdişâhumuza bağışlaya âmîn*
-16- *böyle iken dünyâda ancaḳ olur biz pâdişâhdan ve ḳapûdân paşa*
-17- *ḥaẓretlerinden ve cümle beglerden ve Cezâ'ir ḳullarından ẖavf éderüz*
-18- *déyü ele vérmediler bunlaruñ eyülügi dûnyâda ancaḳ olur*
-19- *bunca ümmet-i muḥammedî esîrlikden ẖalâṣ olmasına sebeb*
-20- *olmışlar-dur bâ[ḳî] fermân 'izzet-me'âbuñ-dur*

el-faḳîr 'Alî Aġa Cezâ'ir / bende Yûsuf bölükbaşı-ı Cezâ'ir / Ṣevâstô re'îs

bende Muṣṭafà mîr-livâ-ı muḥâfaża-ı Şâm (son sceau) / *bende 'Abdü-r-raḥman mîr-livâ-yı Naḳşa sâbıḳâ* (son sceau) / *bende 'Abdü-l-ḳâdir mîr-livâ-ı Menteşe* (son sceau) / *bende Süleymân mîr-livâ-yı muḥâfaża-ı Sâḳız ḥâlâ* (son sceau)

Baba Dervîş Cezâ'ir / Baba 'Osmân Cezâ'ir / Kâtib Ḳâ'ilî el-Ġalaṭa / Deli Ḥüseyn / Muṣṭafà / Ḥâccî Yûsuf / Deli Aḥmed İzmidli / Bâlî / Ḥasan Beşe / Muṣṭafà Ḫâce / Yemenli Muṣṭafà / Yemenli Ca'fer / 'Ömer Beşe / 'Alî ibn Memî tâbi'-i beg / 'Abdü-r-raḥmân 'Alî tâbi'-i beg / İbrâhîm bin Meḥmed tâbi'-i beg / İbrâhîm bin Musà Finikeli tâbi'-i beg

[108] *Sic* pour *gidüb* ?

Ô Lui !

Glorieux et éminent *ḳapûdân paşa* qui êtes compatissant envers les pauvres (que Dieu lui rende possible ce qu'il souhaite et ce qu'il désire), et vous begs de la mer, que ce qui suit soit porté à votre bienheureuse connaissance.

Nous étions un certain nombre d'aghas sur le bateau d'Alger du nommé Ṣavâstô Re'îs avec quatre-vingts à quatre-vingt-dix hommes de son [équipage]. Lorsque, le bateau prenant eau, nous nous fûmes rendus en hâte à l'île nommée Patmos pour faire calfater, on nous dit que six à sept *ḳalyôn* allaient arriver sur place. Mais nous n'y prêtâmes pas attention et, pensant avoir calfaté en un jour, nous ne nous souciâmes pas [de cet avis]. Pourtant, le troisième jour venu, sept *ḳalyôn* arrivèrent, nous contraignant à fuir et à gagner le monastère avec nos affaires et nos marchandises. Les vils mécréants dirent [aux Patmiotes] : « Assurément vous nous livrerez les Turcs : sinon, si vous ne les livrez pas, nous [vous] pillerons sur le champ et mettrons le feu [chez vous] ». À quoi les moines aussi bien que les *re'âyâ*, grands et petits, répondirent : « Assurément nous ne vous les livrerons pas, même si vous devez nous tuer tous ou nous emmener tous à Malte ! » À une ou deux reprises, grands et petits, tout le monde descendit sur le rivage et leurs femmes même[109] y allèrent, [et ils leur dirent] : « Tuez-nous tous d'abord, et puis vous exigerez les Turcs ». Pour nous [protéger], ils donnèrent sans résistance [aux mécréants] tout ce qu'ils demandaient. [Les mécréants] détruisirent leurs magasins et pillèrent tout ce qui s'y trouvait : instruments, poix, clous, et tout le matériel possible, et pour nous, [les Patmiotes] ne résistèrent pas. Dieu (qu'Il soit exalté !) les accepte tous ! Dieu (qu'Il soit exalté !) accepte tous les moines et tous les *re'âyâ* grands et petits, et les garde à notre *pâdişâh* ! Amen !

Il s'agit là d'un cas unique au monde. Par le profond respect dont nous sommes saisis à l'égard du *pâdişâh*, pour Son Excellence le *ḳapûdân paşa*, pour tous les *beg* et pour les *ḳul* d'Algérie, ils ne nous ont pas livrés. Leur bonté est sans exemple au monde. C'est grâce à eux que tant de musulmans ont été sauvés de la captivité.

Quant au reste, le firman est du ressort du refuge de gloire[110].

[109] *Vaḳ'an* : ou faut-il comprendre : « en une occasion » ?
[110] Le sultan, ou bien le *ḳapûdân paşa* à qui la lettre est adressée…

le misérable ʿAlî Aġa d'Alger ; l'esclave Yûsuf, *bölük başı* d'Alger ; Sevasti, capitaine

L'esclave Muṣṭafà, *mîr-livâ* de la garde de Damas (*sceau de Muṣṭafà*) ; l'esclave ʿAbdü-r-raḥman, ancien *mîr-livâ* de Naxos (*son sceau*) ; l'esclave ʿAbdü-l-ḳâdir, *mîr-livâ* du Menteşe (*son sceau*) ; l'esclave Süleymân, actuellement *mîr-livâ* de la garde de Chio (*son sceau*)

Baba Dervîş d'Alger ; Baba ʿOs̱mân d'Alger ; le *kâtib* Ḳâ'ilî de Galata ; Deli Ḥüseyn ; Muṣṭafà ; Ḥâccî Yûsuf ; Deli Aḥmed d'İzmid ; Bâlî ; Ḥasan Beşe ; Muṣṭafà H̱âce ; Muṣṭafà le Yémenite ; Caʿfer le Yemenite ; ʿÖmer Beşe ; ʿAlî fils de Memî, de la maison du *beg* ; ʿAbdü-r-raḥmân ʿAlî, de la maison du *beg* ; İbrâhîm fils de Meḥmed, de la maison du *beg* ; İbrâhîm fils de Musà, de Finike, de la maison du *beg*.

X

APO 20-55

Au verso : sceau d'un certain ʿAlî[111]
note en grec : *1630 γαρμα*[112] *που κάμαμεν στην Χιον και τις μπεηδες δια τις λεβετες που γλιτοσαμ(εν) τους …*

Hû

-1- *saʿâdetlü ve ʿizzetlü sulṭânum Ḥaẓretlerinüñ ẖâk-ı pây-ı şerîflerine cezîre-i Sâḳızda olan ümerâ ve ʿulemâ ve ẖutebâ ve ṣulehâ ve fuḳarâ ve aġniyâ*
-2- *ḳullaruñuz yüzler sürüb*[113] *maḥẓar-ı ṣadâḳat ü maḥabbetleri ol-dur ki cezîre-i Baṭnôs reʿâyâsı ṭarafından bir ḳayıḳ ile Yânî nâm ẕimmî Cezâ'ir aġalarından*
-3- *ʿAlî Aġa ve bölükbaşılarından Yûsuf Bölükbaşı ḳullarınuñ mektûbın getürüb nażar olınduḳda ṭoḳsan yedi nefer Cezâ'irlü ve altmış tüccâr ile*

[111] Peut-être le ʿAlî el-faḳîr dont la signature au recto n'est pas accompagnée d'un sceau ?
[112] Sic pour *γράμμα*.
[113] Le mot ne se déchiffre pas parfaitement mais, dans le contexte, cette lecture demeure la plus probable.

-4- *Sevâstî Re'îs ḳalyônına girüb cezîre-i Baṭnôsa baġlamaḳ içün varduḳda ḥarbî ḳalyônlar üzerine varub mezbûrları esîr şehîd étmek*
-5- *ḳaṣdın eyleyüb müslimânlar daẖi re'âyâ ve Niḳôla Re'îs ve manâstır ġûmenôsı mu'âveneti ile manâstıra dâẖil olub Sâḳızda olan ümerâ*
-6- *gelüb feryâd-res olmazlar ise küffâr-ı bed-kirdâra giriftâr olmamuz muḳarrer-dür déyü mesṭûr olmaġın bu ḳulları fî-l-ḥâl ḳalḳub maḥall-i mezbûra*
-7- *varub levend çıḳarub re'âyâ ve Niḳôla Re'îs ve ġûmenôs mu'âveneti ve mürâfaḳatı ile müslimânları sâlimen gemilere getürüb ol maẓîḳdan*
-8- *rehâ ve ẖalâṣ eyleyüb re'âyânuñ ve Niḳôla Re'îsüñ ve ġûmenôsuñ müslimânlara evlâ merḥamet ve şefaḳat ve ḥimâyet ve ṣiyânetleri*
-9- *ve bi-l-mu'âyene ve bi-l-vâsıṭa ma'lûm olub maḥẓen müslimânlara ẓarar érişmemek içün terk-i mâl ve esbâb ve ehl ve 'ıyâl étdükleri muḳarrer*
-10- *olmaġın her biri ḥâllü ḥâlince ve miḳdârınca şâyeste-i elṭâf-ı şehriyârî olduġı ẖâk-ı pây-ı merâm-baẖşlarına 'arẓ ü i'lâm olındı*
-11- *bâḳî sa'âdetlü sulṭânum ḥaẓretlerinüñ-dür*

bende Ḥasan el-za'îm (son sceau) / *bende 'Alî el-za'îm* (son sceau) / *bende Behrâm ḳorucı* (son sceau) / *bende Ḥüseyn aġa-ı 'azabân-ı ḳal'e-i Sâḳız sâbıḳâ* (son sceau) / *bende-i aḥkar Muṣṭafà 'an ümerâ-yı sâlyâne-i Şâm* (son sceau) / *bende-i afḳar 'Abdü-r-raḥman mîr-livâ-yı Naḳşa sâbıḳâ* (son sceau) / *bende-i bî-miḳdâr 'Abdü-l-ḳâdir mîr-lîvâ-yı Menteşe* (son sceau) / *el-emr kemâ yaḳûl el-müslimûn 'Alî el-faḳîr* / *âkaẕâ sami'nâ min s̱iḳât iẖwâni-nâ … el-ḥaḳîr* / *bende Ca'fer dizdâr*[114] *ve ḳâ'im-maḳâm-ı mîr-livâ-yı Sâḳız* (sceau de Ca'fer bin 'Abdü-lláh) / *aḥâṭa 'ilmi bi-ẕâlika ḥarrara-hu el-faḳîr İlyâs el-müderris sâbıkan* (son sceau) / *bende-i*[115] *Meḥmed Aġa* (son sceau) / *bende-i*[116] *Ḥâccî Yûsuf* (son sceau) / *bende -i*[117] *Aḥmed cebecibaşı-ı Sâḳız* (son sceau) / *bende Aḥmed el-cündî* (son sceau) / *bende Musà el-zâ'im*[118] (son sceau) / *bende Murâd ketẖüdâ* (son sceau) / *bende -i*[119] *[Ebû] Bekir ketẖüdâ-ı ḳal'e-i Sâḳız ḥâlâ* (sceau de Ebû Bekir bin Maḥmûd)

[114] ? On lit *dizâd*.
[115] Sic.
[116] Sic.
[117] Sic.
[118] Sic.
[119] Sic.

Ô Lui !

Notre fortuné et glorieux sultan,

Vos *ḳul* les émirs, les oulémas, les *ẖâṭib*, les pieuses personnes, les pauvres et les riches de l'île de Chio prosternent leurs faces dans la poussière des pieds sacrés de Votre Excellence et soumettent la pétition suivante, empreinte de fidélité et d'affection.

Le *ẕimmî* nommé Yânî a apporté dans un caïque, de la part des *re'âyâ* de l'île de Patmos, une lettre émanant de vos *ḳul* 'Alî Aġa, des *aġa* d'Alger, et Yûsuf Bölükbaşı, des *bölükbaşı* [d'Alger]. Quand on en a pris connaissance, on a constaté qu'il y était écrit ce qui suit :

> « Nous nous étions embarqués sur le *ḳalyôn* de Sevâstî Re'îs avec 97 Algériens et 60 marchands. Quand nous sommes arrivés pour amarrer dans l'île de Patmos, des *ḳalyôn* ennemis se sont dirigés sur nous et ont manifesté l'intention de faire prisonniers ou *şehîd* les passagers susdits[120] : alors les musulmans se sont réfugiés à l'intérieur du monastère avec l'aide des *re'âyâ*, de Niḳôla Re'îs et de l'hégoumène du monastère. Si les émirs qui se trouvent à Chio ne viennent pas à [notre] secours, il est certain que nous tomberons entre les mains des mécréants de mauvaises mœurs. »

En conséquence, les *ḳul* [signataires de cette pétition] sont partis aussitôt, se sont rendus à l'endroit en question [Patmos], ont débarqué des troupes et, avec l'aide et en compagnie des *re'âyâ*, de Niḳôla Re'îs[121] et de l'hégoumène, ont ramené sains et saufs aux bateaux les musulmans qu'ils ont ainsi préservés et sauvés de cette mauvaise passe. Attendu que nous avons pris connaissance aussi bien par nous-mêmes que par ouï-dire de l'affection, de la sollicitude, de la protection et du secours exemplaires accordés aux musulmans par les *re'âyâ*, Niḳôla Re'îs et l'hégoumène, et puisqu'il est certain que dans le seul but d'empêcher qu'il soit fait du mal aux musulmans ils ont couru le risque de perdre leurs biens, leurs affaires, leurs proches et leurs femmes, on fait connaître et savoir à la poussière des pieds [du Sultan] qui exauce les désirs que chacun d'entre eux, individuellement et à son niveau, s'est rendu digne des faveurs du Souverain.

Le reste est du ressort de Son Excellence notre sultan fortuné.

[120] *Mezbûrları* renvoie évidemment aux 97 « Algériens » et aux 60 marchands (auxquels il faut implicitement ajouter 'Alî et Yûsuf). En revanche, il n'est pas certain que le capitaine Sevasti fasse partie des personnes menacées.

[121] Sur Niḳôlâ Re'îs, cf. *supra*.

L'esclave Ḥasan le *za'îm* (*son sceau*) ; l'esclave 'Alî le *za'îm* (*son sceau*) ; l'esclave Behrâm, *ḳorucı* (*son sceau*) ; l'esclave Ḥüseyn, anciennement *aġa* des *'azab* du fort de Chio (*son sceau*) ; l'esclave très insignifiant Muṣṭafà, du *livâ sâliyâne* de Syrie (*son sceau*) ; l'esclave très misérable 'Abdü-r-raḥman, anciennement *mîr-livâ* de Naxos (*son sceau*) ; l'esclave infime 'Abdü-l-ḳâdir, *mîr-livâ* du Menteşe ; l'affaire est comme l'ont dit les musulmans, le misérable 'Alî ; ainsi l'avons-nous entendu de nos frères à qui l'on peut faire confiance, l'insignifiant … ; l'esclave Ca'fer *dizdâr* (?) et *ḳâ'im-maḳâm* du *mîr-livâ* de Chio (*son sceau : Ca'fer bin 'Abdü-lláh*) ; le misérable İlyâs, ancien professeur, a pris connaissance de ce qui a été rapporté et l'a porté par écrit (*son sceau*) ; l'esclave Meḥmed Aġa (*son sceau*) ; l'esclave Ḥâccî Yûsuf (*son sceau*) ; l'esclave Aḥmed, *cebecibaşı* de Chio (*son sceau*) ; l'esclave Aḥmed le soldat (*son sceau*) ; l'esclave Musà le *za'îm* ; l'esclave Murâd, *ketẖüdâ* (*son sceau*) ; l'esclave [Ebû] Bekir, actuellement *ketẖüdâ* du fort de Chio (*sceau de Ebû Bekir bin Maḥmûd*)

XI

APO 20-*60*

Au verso : sceau de Yûsuf
note en grec : *του λερου το άρζη*

Hû

-1- *dergâh-ı mu'allâya ve bârgâh-ı a'lâya 'arẓ-ı bende-i efḳar ve ẕerre-i ẖâksâr ol-dur ki*
-2- *Baṭnôz keşîşleri ḳal'e-i Lîrôz on iki mîl olub her zamânda bir yaramaz*
-3- *gemi gördükleri vaḳîtda* (sic) *sandâl* (sic) *ṭonaṭub deryâda fesl ü yaramaz çekdürür*
-4- *gemi olsa bize bildürürler biz de burdan Rodôs[a] bildürürüz tamâm derecede*
-5- *ṭoġruluḳ éderler şimidiki ḥâlde keşîşler gelüb bizüm ṭoġruluġumuzı*
-6- *der-i devlete 'arẓ édivér dédükleri ecilden fî-l-vâḳı' ẕerrece yaramazlıḳ-*

-7- *-ları görmedügümüz sebebden vâḳıʻ üzre der-i devlete ʻarẓ olındı bâḳî fermân*
-8- *dergâh-ı muʻallânuñ-dur*

bende el-faḳîr el-ḥaḳîr Yûsuf dîzdâr-ı ḳalʻe-i Lîrôz

Ô Lui !

Le rapport que le misérable esclave et le vil atome [que je suis] adresse à la porte exaltée et à la cour sublime est ce qui suit.

Comme les moines de Patmos résident à douze milles du fort de Leros, à chaque fois qu'ils voient un bateau malfaisant, ils mettent une barque à la mer, et s'il se trouve en mer un bateau à rames de bandits et de malfaisants, ils nous le font savoir. Et nous à notre tour en informons Rhodes depuis ici. Ils se conduisent avec la plus grande fidélité.

Or les moines sont venus me demander de faire à la porte de prospérité un rapport attestant leur fidélité. C'est pourquoi, dans la mesure où en vérité nous ne les avons jamais vus faire la moindre mauvaise action, ce rapport conforme aux faits a été adressé à la porte de prospérité.

Pour le reste, le firman est du ressort de la porte exaltée.

l'esclave misérable et insignifiant Yûsuf, commandant du fort de Leros

XII

APO 20-*74*

Au verso : sceau de Meḥmed
note en grec : *1622 του κατη της κου δια τη χωρα γραφη καλο*

Hû

-1- *ʻizzetlü ve saʻâdetlü sulṭânum ḥaẓretlerinüñ ḥuẓûr-ı ʻalîlerine envâʻ-ı taʻżîmat ü duʻâlar taḳdîminden ṣoñra inhâ olınan ol-dur ki taḫt-ı ʻeyâletüñüzde* (sic)

-2- *vâḳıʻ olan ḳażâ-ı İstânköy müżâfâtından cezîre-i Baṭnôs küffâr-ı ḫâksâr gemilerinüñ memerri olub her ne cânibden kâfir gemileri bilürse cezîre-i mezbûre*
-3- *ehâlîsi çevrelerinde olan gerek Ṣûsâm ve gerek Ṣâḳız ve gerek sâʼir cezîrelerinde vâḳıʻ olan ḳılâʻlara mektûblar perâkende édüb her ne vech-le*
-4- *iʻlâm eyleduklerinden mâ-ʻadâ dîn-i mübîne mütâbaʻat ve ḫidmât-ı pâdişâhîde istiḳâmet üzre olub cemîʻ ezmânda cezîre-i mezbûreden muḳaddem kâfir gemileri*
-5- *żuhûr geldügin bir ferd gelüb inhâ eylemiş-dür eṭrâfumuzda vâḳıʻ olan cezîrelerden bir cezîre yoḳ-dur ki ẕikr olınan cezîre gibi dîn-i mübîne mütâbaʻat*
-6- *ve her vech-le ḫidmât-ı pâdişâhîde istiḳâmet üzre ola ki lâ-bud her ne ṭarafdan gerek fırḳata ve gerek sâʼir kâfir gemileri żâhır olsa cümle-den*
-7- *muḳaddem eṭrâf ve eknâfa aḫbâr eyledükleri muḳarrer-dür bâḳî ʻömr ü devlet müstedâm ve müstaḥkem bâd be-Rabbi-l-ʻibâd*

min el-muḥibb ed-dâʻî el-ḥakîr es-Seyyîd Meḥmed el-ḳâżî be-İstânköy el-müfettiş

Ô Lui !

Après avoir présenté toutes sortes de révérences et de prières à la sublime présence de Son Excellence mon glorieux et fortuné sultan, on communique ce qui suit.

L'île de Patmos, laquelle dépend du *kaẓâ* de Cos qui se trouve dans votre province, est un lieu de passage pour les bateaux des vils mécréants. En sorte que quand ils apprennent la présence de bateaux mécréants, d'où qu'ils viennent, les gens de cette île envoient des lettres aux forts des îles alentour, que ce soit Samos, Chio ou d'autres, et donnent toutes les informations possibles. Outre cela ils apportent de l'aide à la religion vraie et accomplissent avec rectitude le service du *pâdişâh* : en tout temps il est venu de cette île un homme pour annoncer que les bateaux mécréants étaient précédemment apparus. Il n'est aucune des îles qui nous entourent qui apporte comme celle-ci de l'aide à la religion vraie et accomplisse de toutes les manières avec rectitude le service du *pâdişâh*. Il est sûr et certain que si apparaissent des *fırḳata* ou d'autres

bateaux mécréants, d'où qu'ils viennent, avant toute chose ils en informent les environs et les alentours.

Pour le reste, que votre vie et votre prospérité se perpétuent et se renforcent, par [Dieu] le Seigneur des serviteurs

de l'affectionné homme de religion, l'insignifiant es-Seyyîd Meḥmed, cadi de Cos[122], en inspection

XIII

APO 20-*87*

Au verso : sceau de 'Alî
note en grec : *26 μηνι Οκτοβριου — ζαρφι οπου μας (ε) οτει (λε) ο Καιχαγιας του μεμη πασια εις τι ροδο δια το χαζιρι οπου τι*[123] *στειλ(α)μεν δια το .ρ. αγα*

-1- *cezîre-i Baṭnôsda olan ḳocalar ve fuḳarâ-llâh te'âlà ma'lûm ola ki Mâlta gemileri ḫuṣûṣı-içün*
-2- *gönderilen bende âdemüñüz-le mâh-ı muḥarremü-l-ḥarâm yigirmi ikinci güni ki yevmü-s̱-s̱âlis̱-dür beyne-*
-3- *ṣ-ṣalavâteynde Rodôsa gelüb mektûbuñuz teslîm édüb münderic olan ma'lûm olınmış-dur*
-4- *bundan ṣoñra daḫi ne żuhûr éderse i'lâmdan ḫâlî olmıyasız dört cânibe göz ḳulaḳ*
-5- *dutub ne żuhûr éderse 'alè-l-'acele i'lâm édesiz ed-du'â mine-l-neb'i-l-…*[124]

el-ḥaḳîr 'Alî Ketḫüdâ

[122] Meḥmed, cadi de Cos, réapparaît dans le document APO 20-*44*, qui traite d'une affaire datant du *ḳapûdânlıḳ* de Ḫalîl Paşa (cf. APO 20-*42*), lequel fut en fonctions en 1608-1611, 1611-1617, 1620-1621 et 1621-1623 : cf. MEḤMED S̱ÜREYYA, *Sicill-i 'os̱mânî*, *op. cit.*, VI, p. 1774. La note portée en grec au dos du document permet de dater celui-ci de 1622, ce qui est conforme à ces données.

[123] Lecture douteuse.

[124] Non déchiffré.

Aux anciens et aux pauvres en Dieu[125] (qu'Il soit exalté) de l'île de Patmos.

Qu'on sache ce qui suit :

Le serviteur envoyé concernant la question des bateaux maltais[126] est arrivé à Rhodes avec votre homme le mardi 22 du mois sacré de *muḥarrem*[127], entre les deux prières, et votre lettre a été remise. On a pris connaissance de son contenu. Ne manquez pas de faire savoir tout ce qui pourra advenir. Ayez des yeux et des oreilles ouverts dans les quatre horizons et quoi qu'il advienne, faites le savoir au plus vite.

La prière sourt de la source de …

Le misérable ʿAlî *Keth̲üdâ*

XIV

APO 20-*101*

Au verso : sceau de Meḥmed (?)
adresse en turc : *ḳocalarına ve ih̲tiyârlarına dege* (« Que [cette lettre] parvienne aux aînés et anciens de [Patmos] »)
note en grec : *1638 απριλιου 16. τις χιου που εστιλαμε δια της φελοδες*

Hû

-1- *cezîre-i Baṭnôs ih̲tiyârları ve fuḳarâ-lláh teʿâlà*
-2- *baʿde-s-selâm iʿlâm ve inhâ olınur ki bu cânibe kâġıduñuz gelüb*
-3- *mefhûmında iki ḳıṭʿa kâfir furḳatalarında ḥarbî gelüb o cânibde*
-4- *géce ile yine necâyet olub ne ṭarafa gitdügin kimesne vâḳıf olmaduġı*

[125] La formule doit désigner les moines.

[126] La formule doit désigner le signataire, le destinataire de la lettre des Patmiotes étant sans doute le *sancaḳbeg* de Rhodes…

[127] Il paraît vraisemblable que les bateaux maltais dont il s'agit sont ceux qui avaient combattu contre une flottille maghrébine dans la deuxième décade de *muḥarrem* 1036 (cf. APO 20-*20* (doc. VII)). Le messager sera donc arrivé à Rhodes le 12 octobre 1626. On sait du reste par la note en grec portée au verso que la réponse que constitue le présent document arriva à Patmos un 26 octobre.

-5- *i'lâm olınmış imdi yine cüst ü cû édüb düşman ṭarafından*
-6- *her ne ẖaber alınursa bu ṭarafa i'lâm eylemeden ẖâlî olmıyasız aña göre*
-7- *bu ṭarafda âgâh olınub tedârüke eyle muḳayyed olına*

……… …[128] *vekîl-i Ebû Bekir Paşa*

En marge : *Kîr Niḳôlâ ve sâ'ir / ḳocalara merâḳ bizden / 'arż-ı muḥibbâne édüb / bu cânibde olan maṣlaḥatlarında / inşâ-Alláh emr-i muḥkem olduğı / her ne ise dirîġ olınmaz*

Au dessus : *ve bir ḳıṭ'a nümûnecik irsâl olındı / eger ele girerse on dört endâze bizüm içün / alıvérüb bahâsın i'lâm eyleyesiz / ġâyet-le minnet-dür şimdi lâzım geldi / bu …*[129] *irsâl eyleyesiz ve efendimüz / Bekir Paşa ḥażretleri inşâ-Alláh bu gün yarın / hem-ân gelmek üzre-dür zîrâ eylece mektûbları / gelmiş-dür*

Ô Lui !

Aux anciens et aux pauvres en Dieu (qu'Il soit exalté) de l'île de Patmos.

Après vous avoir salués, on vous fait savoir et connaître ce qui suit.

Votre lettre est arrivée ici et on a été informé de ce qu'elle contenait, à savoir que des ennemis sont venus sur deux *fırḳata* de mécréants et qu'ils se sont échappés dans la nuit sans que quiconque sache de quel côté ils sont allés.

Vous ferez donc des recherches, et vous ne manquerez pas de me faire connaître toute information que vous pourrez recueillir venant des ennemis, en sorte qu'on puisse ici être informé et prendre des mesures en conséquence.

… … …, *vekîl* de Ebû Bekir Paşa[130]

[128] Signature non déchiffrée.
[129] Effacé.
[130] Ebû Bekîr Paşa (désigné dans APO 20-*9* comme *ḳâ'im-maḳâm* du *ḳapûdân paşa*), apparaît comme *mutaṣarrıf* de Rhodes en 1635 et 1638 (APO 15-*23*, 15-*32* et 15-*33*), ce qui est compatible avec la date du 16 avril 1638 portée en grec sur le *verso* du document. D'après Meḥmed Süreyya, *Sicill-i 'os̱mânî*, *op. cit.*, II, p. 432, il fut fait *ḳapûdân-ı deryâ* en *muḥarrem* 1054 (mars 1644), et mourut en *ramażân* 1055 (septembre-octobre 1645).

En marge : à Kîr Nîḳôla et aux autres anciens : nous nous occupons d'eux. Un rapport affectionné a été présenté ici et si Dieu le veut il ne leur sera pas refusé un ordre sûr concernant leur affaire ici.

Au-dessus du document : Un échantillon a été envoyé. Si vous en trouvez, achetez-en 14 *endâze* pour nous et faites-nous savoir le prix. C'est une grande faveur [que vous nous ferez]. On en a besoin maintenant. Envoyez ce ….

Quant à notre maître Son Excellence Bekir Paşa, si Dieu le veut il doit arriver incessamment, aujourd'hui ou demain. Car il est venu de lui des lettres en ce sens.

XV

APO 20-*105*

Au verso : sceaux ne portant pas de nom.
note en grec : *1630 μηνι φλεβαρίου 6 …*[131] *παρτζα που … εχαμε τον γιαλον του χαλουλι*

Hû

-1- *turâb-ı aḳdâm-ı ʻaliyye-i ḫüsrevâniyyeye ẕeyl-i varaḳa-ı müteżarri[ʻ]ede mesṭûr ve mezḳûr olan bendelerinüñ ʻarż-ı mâ-fî-l-bâlleri budur ki sene erbaʻîn baʻde-l-elf recebinüñ ġurresinden*
-2- *nefs-i İskenderiyyeden dârü-l-ḳarâr-ı salṭanat-ı ʻużmà olan Ḳosṭanṭiniyye ḥarasahâ Allâhu teʻalà ṭarafına müteveccih olduġumuzda ḳalʻe-i Rodôsa berâber geldügümüzde ḳażâ-ı rebbânîden*
-3- *ṭûfân-ı Nûḥdan nişân vérür bir ʻażîm fôrtuna olınub ḳalʻe-i merḳûmeye sevḳ-i ʻınâna mecâl olmayub bi-ż-żarûre aṭalar arasına düşüb iki gün*
-4- *ve iki géce serâsîme gezdügümüzden ġayrî gemimüz şikest mertebesine varub bir anbârumuz ṣu ile mâlâmâl olub helâkümüz muḳarrer oldukda*

[131] δια ?

-5- *ḫavâṣṣ-ı sulṭâniyyeden olan Baṭnôs nâm ḳariyye limânına câre*[132] *étdügümüzde ḳariyye-i merḳûme ehâlîsi ṣaġîr ve kebîr bir yere gelüb şâyḳa ṭonadub ḳarşu*
-6- *çıḳdüklerinde*[133] *sefînemüzi yedeklerine alub biñ cidd ve cehd ile limânlarına idḫâl eyledüklerinden ṣoñra beş on gün miḳdârı envâʻ-ı*
-7- *reʻâyet ve ḥimâyet édüb sefînemüzüñ helâk olan yerlerin taʻmîr édüb beẕl-i maḳdûr eylemişler-dür nefsü-l-emirde bu mertebe ümmet-i Muḥammede*
-8- *ve sâ'ir neferât-ı*[134] *müslimîne riʻâyet éder reʻâyâ ancaḳ olur bu reʻâyâdan görilen ḫidmet gün-i ḳısmetden görilmiş degül-dür mażhar-ı elṭâf-ı*
-9- *ʻaliyye-i ḫüsrevâniyye olmaḳ içün vâḳıʻ-ı ḥâl turâb-ı aḳdâm-ı saʻâdet-merâma ʻarż ve iʻlâm olındı ki ḫidmetleri muḳâbelesinden nüvâziş ve riʻâyet*
-10- *olmaġ-la baʻde-l-yevm daḫi ümmet-i Muḥammede ve sâ'ir ʻubûr éden müslimîn ve misâfirine ḫidmetleri ziyâde ola bâḳî fermân min lehu er-redd*
-11- *ve-l-ḳabûluñ-dur ḥurrire fî-t-ta'rîḫi-l-mezbûr*

mine-l-faḳîr ʻAbîdü-lláh el-ḳâżî bi-l-Buḥeyre sâbıḳâ ʻufiye ʻanhu

şâhadnâ mâ-katibe fîhi muʻâyeneten dâ'imâ el-faḳîr Meḥmed Nażirî (?) el-ḳâżî be medîne-i Daḫryâ sâbıkâ ʻufiye ʻanhu (son sceau)

be-ḥużûri-l-faḳîr Receb el-ḳâżî be …[135]*-i Aḫmîm sâbıḳâ ʻufiye ʻanhu* (sceau de Receb bin ʻOs̱mân)

el-faḳîr Ḥüseyn Aġa ḳapucı tâbiʻ-i Meḥmed Paşa (sceau de Ḥüseyn bin Muḥammed)

el-faḳîr Piyâle ḳapûdân-ı ḳalyôn ḥâlâ (son sceau)

el-ḥaḳîr Kâtib İbrâhîm (son sceau)

el-faḳîr İbrâhîm Aġa tâbiʻ-i Meḥmed Paşa vâlî-i Mıṣır sâbıḳâ (sceau de İbrâhîm bin ʻAbdü-lláh)

el-faḳîr Siyâvuş Aġa tâbiʻ-i Meḥmed Paşa vâlî-i Mıṣır sâbıḳâ (son sceau)

Les esclaves [du sultan] dont les noms sont mentionnés et cités en annexe de cet humble document soumettent à la poussière des pieds sublimes du Souverain la requête suivante, qui leur tient à cœur.

[132] Sic pour *çâre* ?
[133] Sic.
[134] La lecture *neferât* est hypothétique. Mme Dilek Desaive nous propose de lire *ġuzzât*, mais dans le contexte, l'emploi de ce mot paraît douteux.
[135] Non déchiffré.

Nous avions quitté Alexandrie le 1er *receb* de l'an 1040 [3 février 1631] et allions en direction de la porte où réside le sultanat suprême, Constantinople (que protège Dieu —qu'Il soit exalté) quand, alors que nous approchions du fort de Rhodes, éclata par la volonté divine une grande tempête qui évoquait le déluge de Noé. Ceci nous empêcha de prendre la direction du fort en question et nous nous retrouvâmes par force [en mer] au milieu des îles. Non seulement nous dérivâmes deux jours et deux nuits dans la plus grande confusion, mais encore notre bateau fut sur le point d'être détruit : une de nos cales fut inondée et notre perte était assurée. Nous cherchâmes alors un recours dans le port de la localité appelée Patmos, qui fait partie des *ḫâṣṣ* du sultan. À ce moment, les gens de la localité en question, grands et petits, s'assemblèrent en un lieu[136], mirent des *şâyḳa* à la mer, et sortirent à notre rencontre. Ils remorquèrent notre bateau et, avec mille peines et efforts, le firent entrer dans leur port. Dans les cinq à dix jours qui suivirent, ils nous donnèrent toutes sortes de marques d'attention et de protection, réparèrent les parties endommagées de notre bateau, et firent tout ce qu'ils purent [pour nous aider]. En vérité il n'y a pas d'autres *re'âyâ* pour apporter à ce point leur soutien à la communauté des musulmans et aux individus musulmans. Depuis le jour de la distribution des sorts [depuis le commencement du monde], on n'a pas vu de services comparables à ceux que rendent ces *re'âyâ*. Ces faits ont été soumis et portés à la connaissance de la poussière des pieds [du sultan] dont les intentions sont marquées par la félicité, afin qu'ils fassent l'objet des faveurs sublimes du Souverain, de manière à ce que, dès lors qu'ils seront récompensés de leurs services par les caresses et les attentions [du sultan], ils multiplient désormais leurs services envers la communauté musulmane et envers les autres musulmans et voyageurs passant par [ces parages].

Pour le reste, le firman est du ressort de celui dont dépend le refus ou l'acceptation [le sultan].

Écrit à la date indiquée ci-dessus.

Du misérable 'Abîdü-lláh, anciennement cadi de [la province de] Buḥeyre[137], qu'il lui soit pardonné ;

[136] La note portée en grec au verso parle du rivage de Chalouli (χαλουλι), mais nous n'avons pas pu identifier ce site à Patmos.

[137] *Sancaḳ* égyptien (cf. N. AKBAYAR, *Osmanlı yer adları sözlüğü*, Istanbul, Tarih Vakfı, 2001, p. 27) : la province « du lac », formant le nord-ouest du delta du Nil.

Témoin visuel de ce qui est porté par écrit, l'éternellement misérable Meḥmed Nażirî (?), anciennement cadi de la ville de Daḥriyâ (?)[138], qu'il lui soit pardonné (*son sceau*) ;

en présence du misérable Receb, anciennement cadi à … Aḫmîm[139], qu'il lui soit pardonné (*sceau de Receb bin 'Os̱mân*) ;

le misérable Ḥüseyn Aġa, *ḳapucı*, de la suite de Meḥmed Paşa (*sceau de Ḥüseyn bin Muḥammed*) ;

le misérable Piyâle, actuellement *ḳapûdân* de *ḳalyôn* (*son sceau*) ;

l'insignifiant Kâtib İbrâhîm (*son sceau*) ;

le misérable İbrâhîm Aġa, de la suite de l'ancien *vâlî* d'Égypte Meḥmed Paşa[140] (*sceau de İbrâhîm bin 'Abdü-llâh*) ;

le misérable Siyâvuş Aġa, de la suite de l'ancien *vâlî* d'Égypte Meḥmed Paşa (*son sceau*).

XVI

APO 20-*108*

Au verso : sceau illisible

note en grec : *τω χαρτή οπού μας σικαμεν ο μουράτη ρεησις δια τους καλογερους μας οπού λάχου να μη τους πιράζη κανείς ἀπὸ τους λεβέντες*

Hû

-1- *rû-yı deryâda sefer éden Maġreb re'îsleri ḳarındaşlarımız ḥaẓretleri kâmbîn ve kâmyâb … …*[141] *ve ḥüsn-me'âb*

-2- *taḥiyât-ı ṣâfiyât-ı maḥabbet-füzûn ve ġurer-i teslîmât-ı vâfiyât-ı meveddet-nümûn itḥâf ve ihdà*

-3- *olınduḳdan ṣoñra muḥibbâne inhâ-ı dôstâne olınan ol-dur ki iş-bu ḥâmil-i varaḳa-ı maḥabbet-*

[138] Il existe une localité du nom de Al-Dahria dans le delta du Nil, non loin de Damiette (cf. S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles)*, Ankara, Société d'Histoire Turque, 1991, pl. 59). Mme Zachariadou nous signale également l'existence d'une localité du nom de Darahiya dans le Menteşe.

[139] Localité égyptienne sur la rive droite du Nil, en face de Sohag, entre Asyout et Louxor.

[140] Ṭabani-yaṣṣı Meḥmed Paşa : cf. *supra* n. 16.

[141] *Żafer-me'âb* ?

-4- *nâme'i Bâtônôs ġumenôsı pâpâslarından ve re'îslerinden ve kimesne râst gelürseñüz*
-5- *lütf édüb h̲âṭırımız içün kimesne rencîde ve remîde étmeyeler zîrâ kim biz ḳuluñuz bôrtôn*
-6- *ile varub altında yatub ṣulanduk ve bize küllî ri'âyet eylemişler-dür şöylece bilesiz*
-7- *bâḳî ve-d-du'â taḥrîren fî evâh̲ir-i şehr-i ramaẓân el-mübârek sene [10]19*

el-ḥaḳîr Murâd Re'îs M

Ô, Lui !

À leurs Excellences mes frères les capitaines maghrébins se déplaçant en mer, [qui sont] heureux et fortunés, … et refuges de la grâce.

Après avoir présenté et soumis de sincères révérences augmentant l'amitié et les meilleures des abondantes salutations qui manifestent l'affection, on présente avec affection l'amicale déclaration suivante.

Si vous rencontrez le porteur de ce document constituant une lettre d'amitié, l'hégoumène de Patmos, ou quiconque de ses moines ou de ses capitaines, vous [lui] accorderez votre faveur et que pour l'amour de nous nul ne les opprime ni ne les brime. En effet alors que votre serviteur étant parti avec son *berton* avait …… et prenait eau, ils nous ont traités le mieux du monde. Sachez-le.

Pour le reste, [recevez nos] prières.

Écrit dans la dernière décade du mois béni de *ramaẓân* de l'an [10]19 [7-16 novembre 1610]

l'insignifiant Murâd Re'îs M

Fig. I. APO 15-*11*

Fig. II. APO15-*18*

Fig. III. APO 15-25

Fig. IV. APO 15-*30*

Fig.

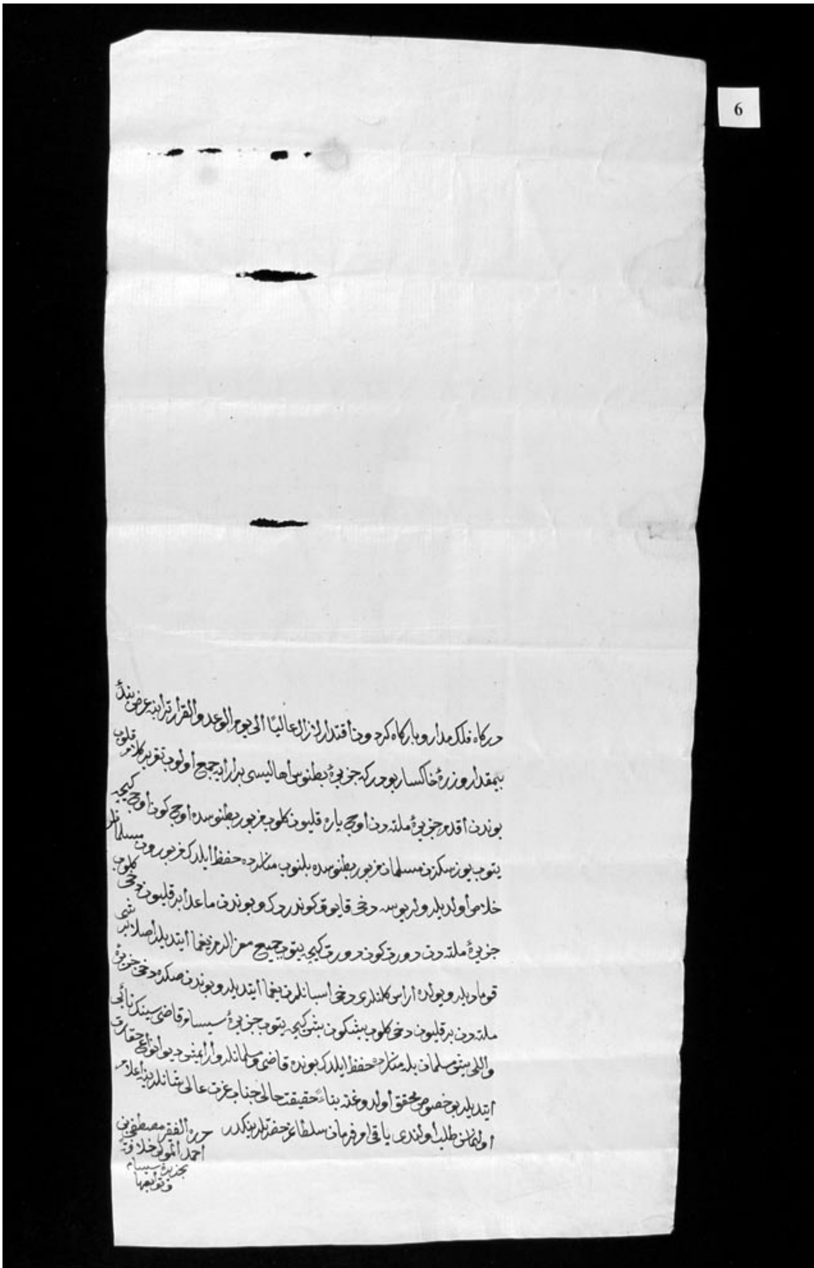


Fig. V. APO 20-*6*

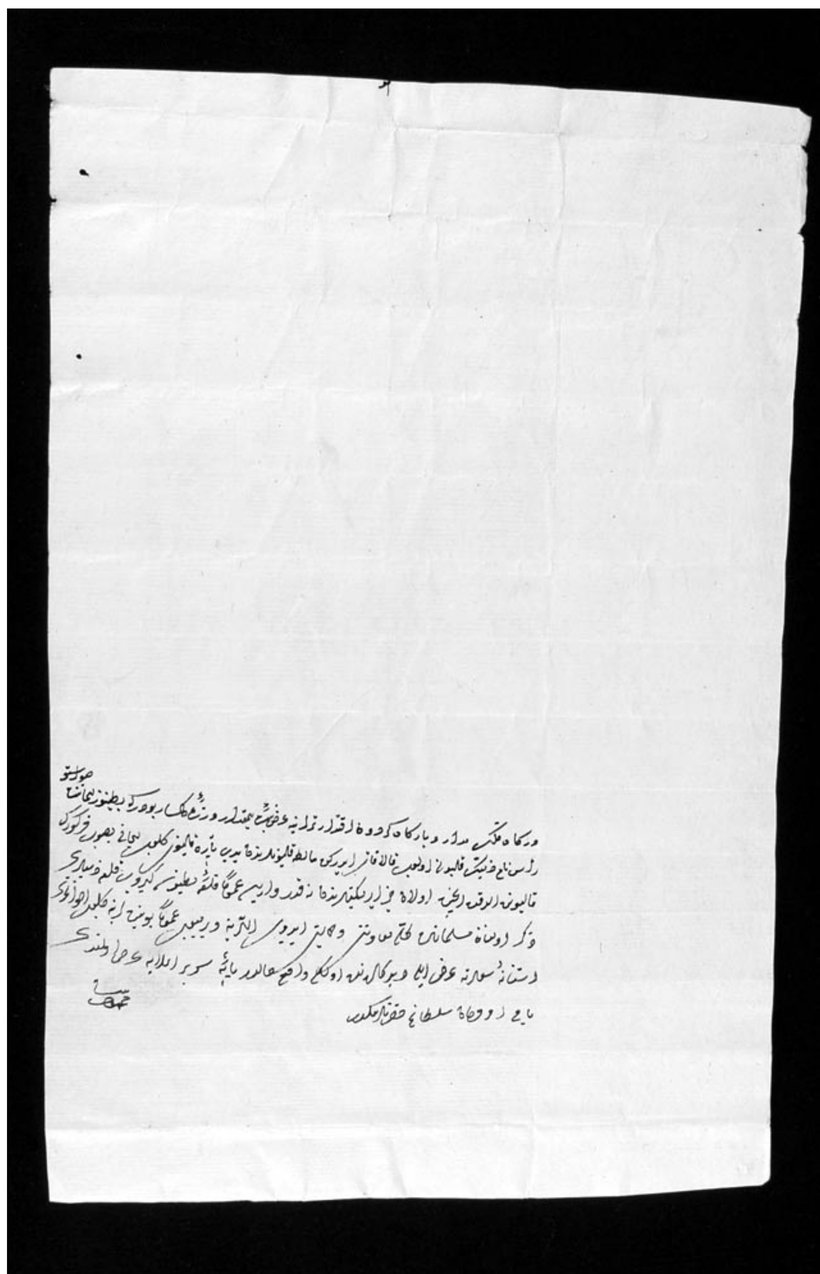


Fig. VI. APO 20-*13*

Fig. VII. APO 20-*20*

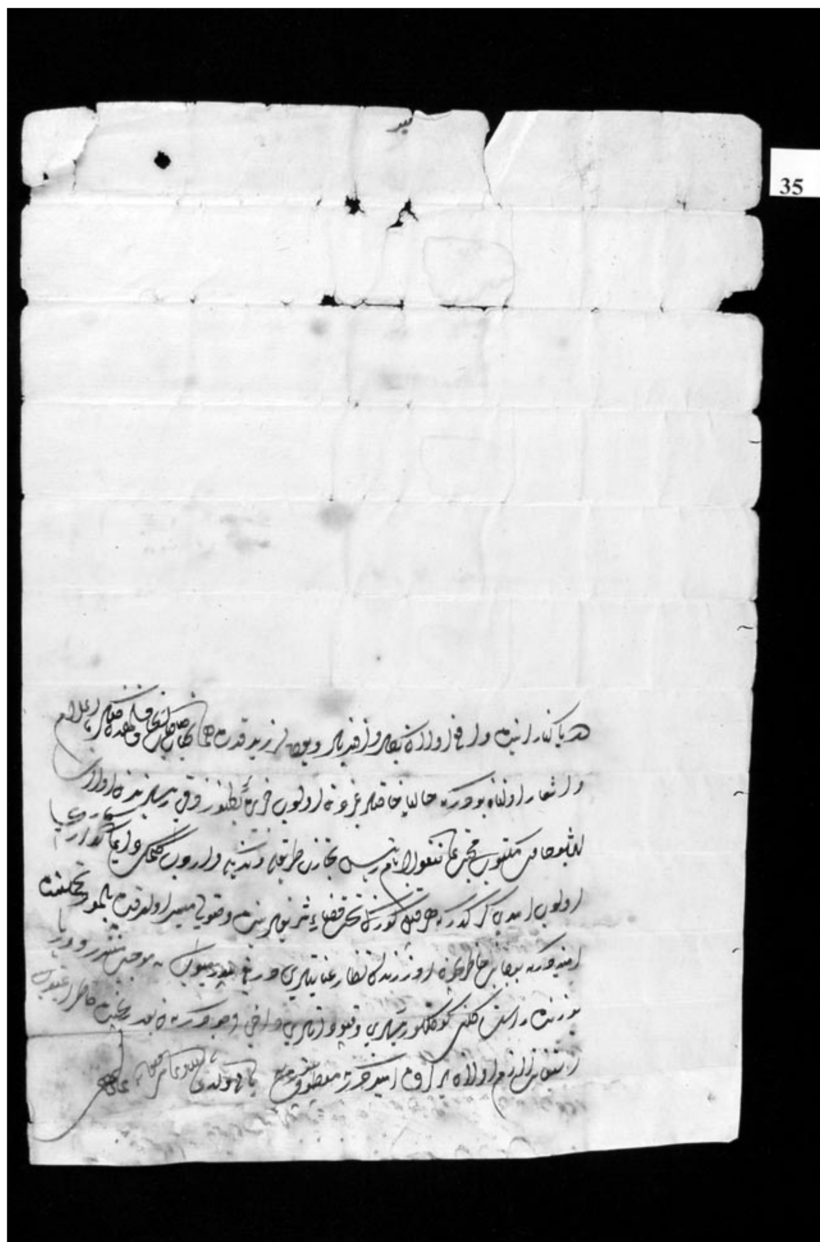


Fig. VIII. APO 20-*35*

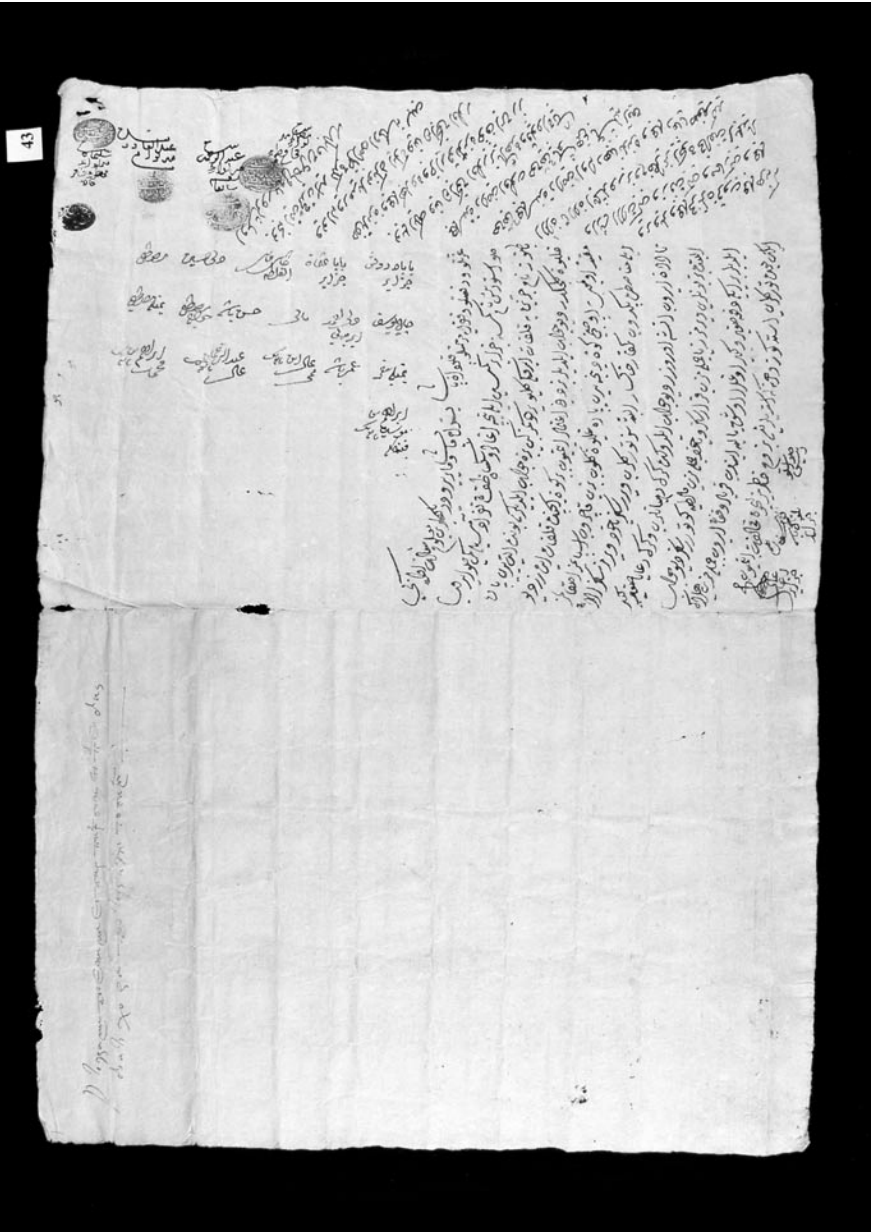


Fig. IX. APO 20-43

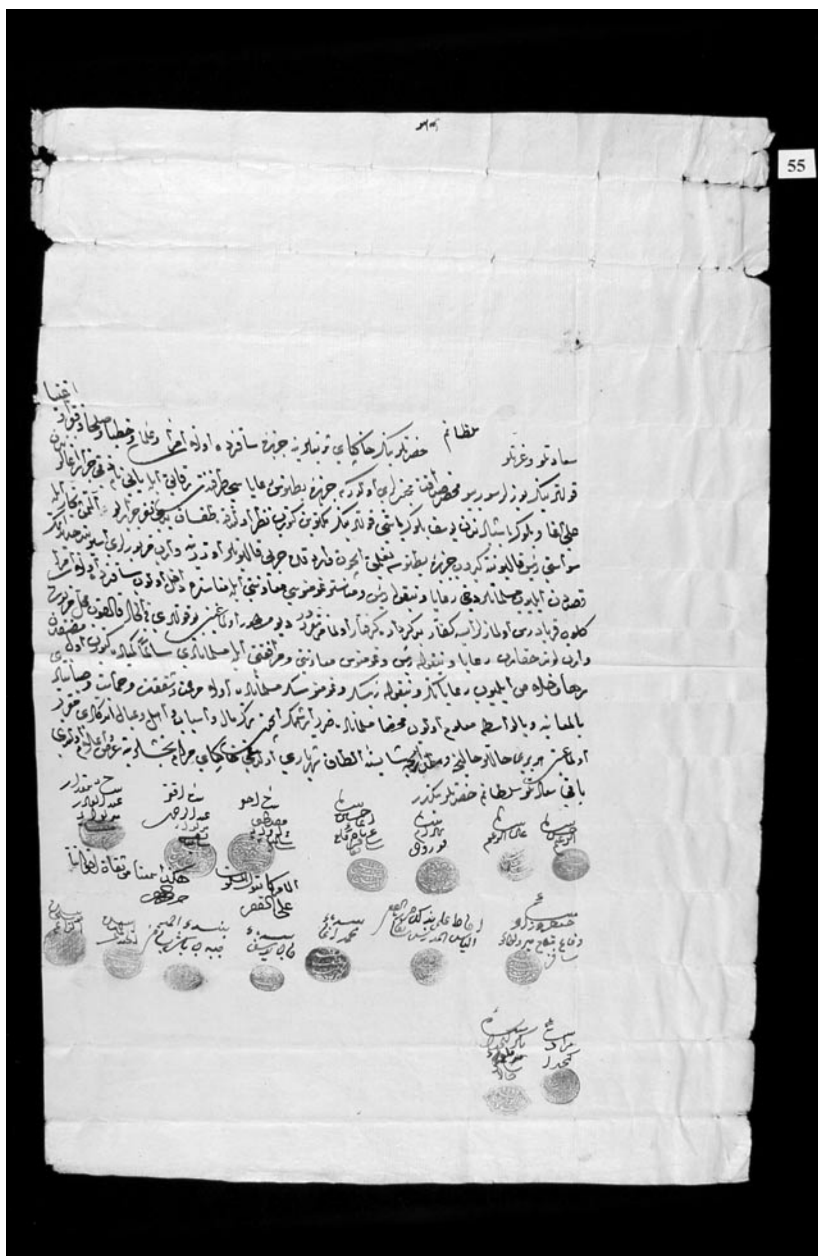


Fig. X. APO 20-55

60

Fig. XI. APO 20-*60*

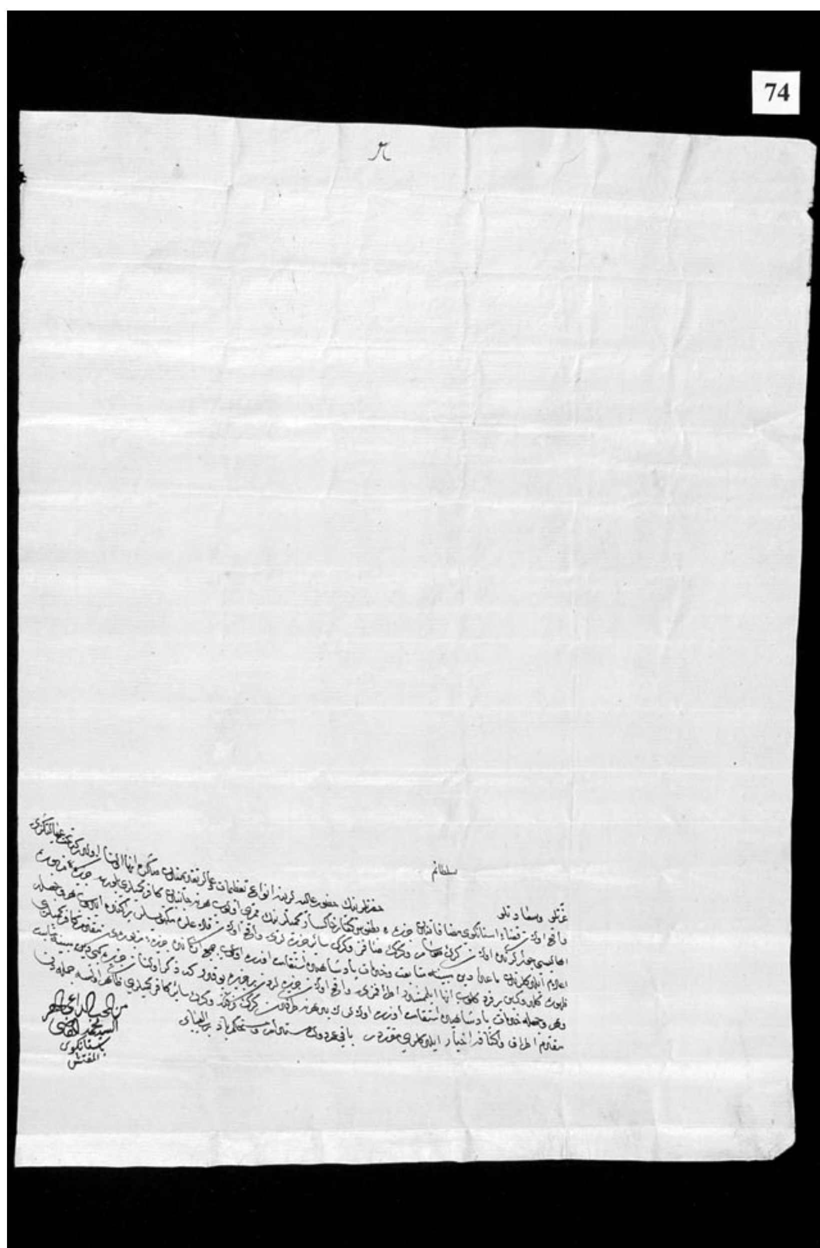


Fig. XII. APO 20-*74*

Fig. XIII. APO 20-*87*

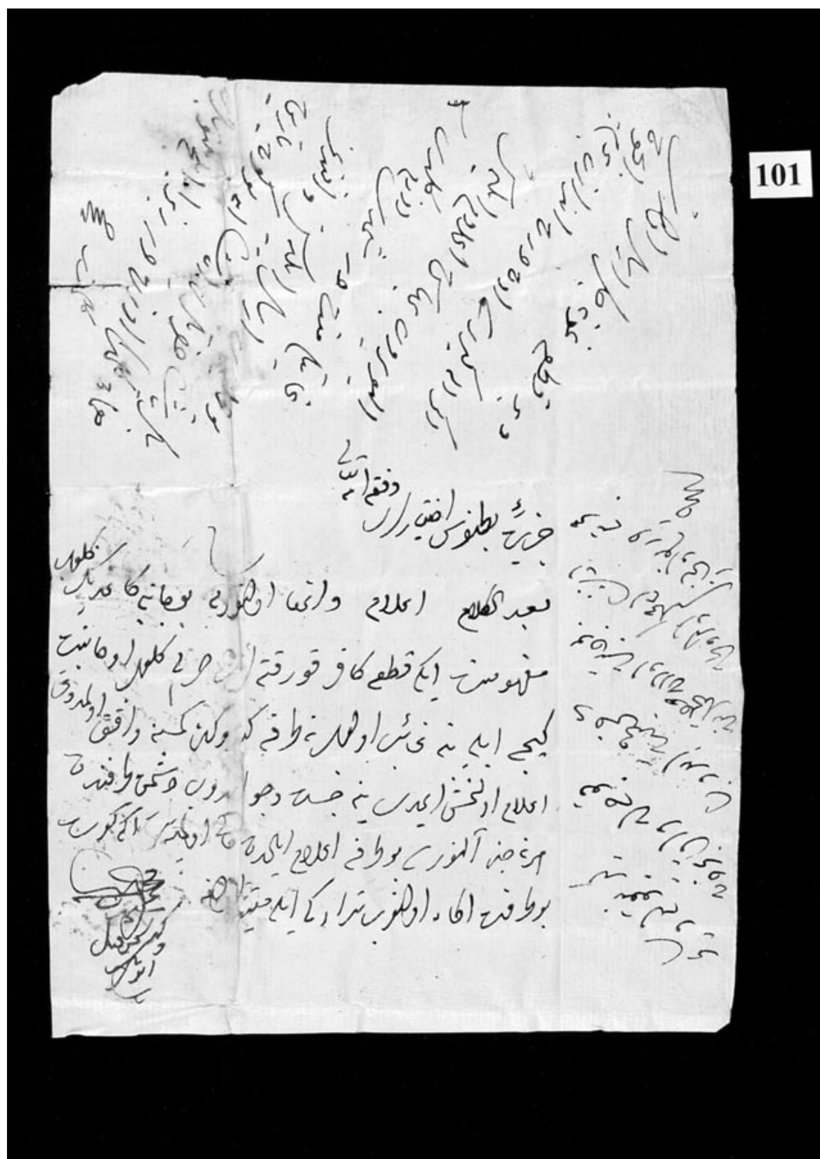


Fig. XIV. APO 20-*101*

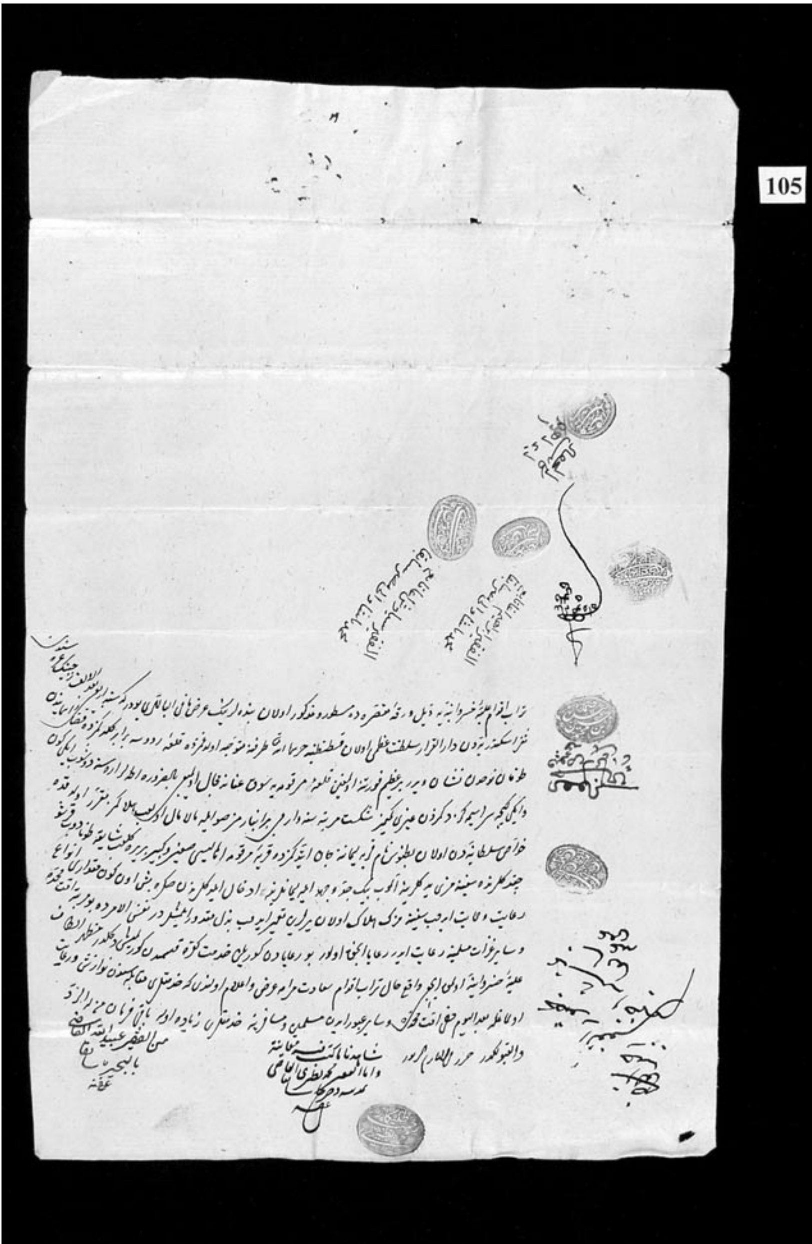


Fig. XV. APO 20-*105*

108

Fig. XVI. APO 20-*108*

Nicolas VATIN et Gilles VEINSTEIN, *« Une bonté unique au monde ». Patmos et son monastère, havre des musulmans en péril (première moitié du XVIIe siècle)*

Notre article est fondé sur seize documents ottomans conservés dans les archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Tous attestent auprès des autorités ottomanes la générosité des insulaires et des moines de Patmos, qui offrent un refuge contre la tempête et les pirates aux bateaux musulmans et à leurs passagers musulmans. Deux incidents particulièrement marquants apparaissent dans notre corpus : la résistance des Patmiotes refusant en avril 1630 de livrer à des corsaires maltais les passagers musulmans du bateau de Sevasti Re'is ; le sauvetage, en février 1631, du navire désemparé par la tempête de el-Hacc Piyale Kapudan. Les Patmiotes se firent remettre des attestations par leurs obligés et par les officiers venus de Chio en hâte pour chasser les Maltais en 1630. En outre ils sollicitèrent des cadis successifs de Cos des documents attestant leur générosité à l'égard des musulmans, mais aussi les services qu'ils rendaient en renseignant les autorités sur les mouvements de bateaux ennemis. Ces documents témoignent donc des services de renseignement rendus à la Porte par les Patmiotes, ainsi que de leurs efforts pour se faire bien voir des autorités ottomanes, tout en justifiant les relations qu'ils conservaient avec les Latins d'Occident à une époque où la Porte semble avoir voulu renforcer son contrôle de l'Égée. Ils fournissent également un éclairage sur la société patmiote et sur la situation de l'île dans la première moitié du XVIIe siècle.

Nicolas VATIN and Gilles VEINSTEIN, *« A Kindness Unique in the World ». Patmos and its Monastery as a Haven for Muslims in Peril (first half of the XVIIth century)*

This paper is based on sixteen Ottoman documents kept in the archives of the monastery of Saint-John in Patmos. All of them were meant to bear witness to the generosity of the inhabitants and monks of Patmos, who gave to the Muslim boats and their Muslim passengers a shelter from tempests and pirates. Two particularly notable incidents are mentionned : 1) the resistance of the Patmiotes who refused, in April 1630, to hand over to Maltese corsairs the Muslim passengers of Sevasti Re'is' boat ; 2) the rescue, in February 1631, of el-Hacc Piyale Kapudan's ship, which had been desabled by the tempest. The Patmiots requested and obtained attestations from the persons they had helped and from the officers who in 1630 came in haste from Chios to repell the Malteses. Besides, they requested from the successive kadis of Kos documents that would attest their generosity towards the Muslims, and say how useful they were to the Ottoman authorities by giving informations about the ennemies' ships movements. These documents bear witness to the intelligence services the Patmiotes gave to the Porte, as well to the efforts they made to gain the Ottoman authorities' favour, and to justify their contacts with the Westerners in a period when the Porte seems to have tried to reinforce its control over the Aegean. They also shed some light on Patmos society and the island's situation in the first half of the XVIIth century.

LE HAUT CLERGÉ PHANARIOTE ET LES BULGARES. OPPRESSEUR, PRÉVARICATEUR OU BON PASTEUR? 1830-1860

L'actualité de ces dernières années est à l'origine d'un regain d'intérêt pour l'histoire de la construction des identités des populations des Balkans. La question qui, pour beaucoup, était close, est à nouveau ouverte. Mais si les termes ne sont plus les mêmes, l'appartenance confessionnelle continue de jouer son rôle[1]. Dans les conversations percent encore les méfiances séculaires. La religion a joué un rôle central dans l'émergence des identités nationales dans les Balkans et plus particulièrement chez les Bulgares. Si la chose est acquise, elle n'en demeure pas moins complexe. C'est du refus d'une identité orthodoxe supranationale, celle de l'Eglise patriarcale ottomane, qu'est née une autre identité orthodoxe, nationale cette fois, les Bulgares. Mais c'est aussi

Pierre VOILLERY est historien, Paris, Salonique
e-mail : pierre.voillery@noos.fr

[1] La renaissance identitaire de l'islam balkanique, le conflit du Kosovo ou les tensions en République de Macédoine comme, à l'inverse, la solidarité orthodoxe manifestée par la Grèce envers la Yougoslavie lors de l'intervention aérienne de l'OTAN, témoignent du dynamisme de la dimension religieuse comme élément structurant de l'identité dans les Balkans méridionaux. Parmi l'abondante production de la décennie, voir le panorama dressé par Xavier BOUGAREL et Nathalie CLAYER, *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 509 p.

Turcica, 35, 2003, pp. 81-123

cette identité orthodoxe, au sein de l'institution ecclésiastique patriarcale dominée par la culture grecque, qui a contribué à la préservation de l'identité bulgare pendant plusieurs siècles et à l'émergence de l'identité bulgare moderne. L'institution, c'est avant tout les hommes qui la constituent et la font vivre. Au premier rang figure le haut clergé, les patriarches régionaux, les métropolites et les évêques dont la mission spirituelle s'accompagna également d'importants pouvoirs civils et fiscaux et dont les intérêts furent en contradiction croissante avec les aspirations des fidèles bulgares à partir du début du XIX[e] siècle. A ce titre, leur comportement et leur choix à l'égard de la question bulgare méritent d'être étudiés avec précision.

L'idée selon laquelle les Bulgares vivaient sous la férule de la hiérarchie phanariote était devenue un dogme commode jusqu'à la Seconde Guerre mondiale pour son contenu nationaliste, puis sous la dictature communiste qui, à cette dimension nationaliste, a ajouté une dimension anti-religieuse[2]. Elle a connu de beaux jours car elle permettait d'éviter de poser les vraies questions de la formation de l'identité nationale bulgare au XIX[e] siècle. Les choses furent plus complexes. Cette idée a la vie dure et n'hésite pas à s'exposer là où elle ne devrait pourtant pas apparaître, comme dans les très utiles colloques d'histoire bulgaro-grecs[3] organisés par l'Académie bulgare des sciences et l'Institut d'études balkaniques de Salonique qui ont contribué à porter le dossier sur un terrain moins passionnel[4].

[2] Point n'est besoin d'aller loin pour trouver tel florilège. *L'histoire de la Bulgarie* (HORVATH, 1977), préfacée par Georges Castellan, contient ces lignes de Iono Mitev : « Le patriarcat de Constantinople non seulement nommait des Grecs à tous les postes ecclésiastiques importants en Bulgarie, mais interdisait aussi l'usage du slavon (vieux bulgare) pour les offices religieux (…). Au XVIII[e] siècle, le Patriarcat de Constantinople, de connivence avec les phanariotes grecs, favorisa de fait l'émigration des Bulgares, car, à ce moment-là, le clergé grec grevait de lourds impôts et de diverses taxes les chrétiens bulgares. Ainsi le peuple qui souffrait sous le joug turc avait aussi à subir la volonté d'assimilation déployée par le clergé grec (…) ».

[3] « Négligeant les devoirs religieux de leur charge, les hauts prélats grecs ne se préoccupaient que de s'enrichir, en pressurant les dernières possibilités matérielles de leurs ouailles ». Le reste à l'avenant. Veselin TRAJKOV, « G.S. Rakovski et la culture grecque », *Relations culturelles et littéraires entre Grecs et Bulgares du milieu du XV[e] au milieu du XIX[e] siècle*, Deuxième colloque bulgaro-grec (en bulgare), Sofia, 1980, Sofia, B.A.N., 1984, p. 14-19.

[4] Les actes des colloques de 1980 et 1985 ont été publiés par l'Académie bulgare des sciences (Balgarskata Akademja na Naukite, noté ultérieurement B.A.N.) dans la revue *Etudes balkaniques*. Les actes des colloques de 1978, 1982 et 1988 ont été publiés par l'Institut d'études balkaniques de Salonique (I.M.H.A.).

L'hellénisation des sièges bulgares tient autant de la réalité historique (disparition des institutions spécifiques ou de territoires autonomes bulgares lors de la conquête ottomane) que de l'évolution de l'Église orthodoxe et des élites chrétiennes[5]. Le processus s'accentue fortement au XVIII[e] siècle avec la prise de contrôle par les phanariotes de la hiérarchie de la Grande Eglise et l'appropriation des trônes épiscopaux à laquelle ils s'attèlent. Les Bulgares furent confrontés à ce processus comme tous les chrétiens orthodoxes de l'Empire[6]. Pour le haut clergé, être grec voulait dire être chrétien orthodoxe de culture grecque, cela ne signifiait pas être ethniquement grec. La notion de nationalité lui était totalement étrangère comme le montre la condamnation par le Saint Synode de l'insurrection grecque de 1821[7]. L'irruption de la question nationale parmi les populations chrétiennes ottomanes accentua le clivage entre une société dont les élites formées au moule phanariote se laïcisaient et une société phanariote ecclésiastique pour qui la défense des privilèges de l'Eglise, co-régente de l'Empire depuis quatre siècles, devint une priorité[8]. Dans ce contexte, la montée des aspirations bul-

[5] René JANIN, art. « Bulgarie », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Letouzey.

[6] On pourra consulter l'article de référence de Trajan STOJANOVITCH, « The conquering balkan orthodox merchants », *Journal of economic history*, 20, 1960, p. 232-313, utilement complété par Richard CLOGG, « The greek *millet* in the Ottoman Empire », in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, sous la direction de Benjamin Braude et Bernard Lewis, New York, Holmes and Meier, 1982, t.1, p. 185-207.

[7] Comme le souligne Richard CLOGG (« The greek *millet* ... », *art. cit.*), le patriarche Grégoire V fut pendu non pas pour avoir refusé de dénoncer l'insurrection, mais bien pour n'avoir pas su honorer sa principale obligation, s'assurer de l'obéissance des sujets chrétiens du sultan.

[8] Paraskevas Matalas vient de publier (mai 2002) un ouvrage défendant l'idée que, sous l'influence du jeune Etat hellénique et de la pression panslave de la Russie, le patriarcat oecuménique et la hiérarchie de la Grande Eglise « s'helladisent » au cours du XIX[e] siècle, et que ce processus connaît son apogée face à la question bulgare dans les années 1860. Si ce phénomène s'observe peut-être et partiellement après 1860, ce que l'auteur ne montre pas de manière convaincante, et si le haut clergé est hostile à l'émancipation bulgare, ce qui est avéré, il n'est pas possible d'en dire autant de son comportement avant 1860, un comportement qui, comme la présente étude espère le montrer, témoigne de réelles préoccupations envers les populations bulgares et leurs aspirations culturelles et identitaires. Même si ses motivations étaient totalement étrangères à l'idée de conscience identitaire bulgare, le haut clergé ne pouvait ignorer que répondre aux aspirations culturelles bulgares avait forcément des effets sur la formation, à terme, d'une identité nationale. L'exemple grec était encore frais dans les mémoires. L'étude est une tentative de concilier les options de l'Etat hellénique et un Patriarcat hostile à sa création comme à l'idée d'une Église grecque autocéphale. Paraskevas MATALAS, *Nationalité et orthodoxie, les aventures d'une relation. Du schisme « grec » au schisme bulgare*, Athènes, Iraklio, 2002, 390 p., en grec. Index. Bibliographie.

gares, qui se traduisirent par la création *de facto* d'une Église indépendante en 1860 et un schisme en 1870, fut sans doute la crise la plus importante que durent affronter le Patriarcat et ses représentants locaux[9].

L'historiographie bulgare marxiste a utilement contribué au débat en montrant à l'envi que le développement économique est une condition nécessaire de l'essor culturel[10]. L'insuffisance de cette explication a été soulignée dès les années 1970 par des chercheurs qui ont montré que si l'essor économique et social expliquait certes bien des choses, il ne pouvait tout expliquer. Il fallait admettre que le haut clergé n'avait pas une attitude systématiquement hostile et reconnaître que l'Eglise et non pas uniquement les monastères — avait été l'un des lieux de la continuité et du maintien de l'identité. Zina Markova[11], à la suite de James F. Clarke[12], a initié cette procédure de réhabilitation, sur une piste timi-

[9] La littérature abonde sur la formation de l'exarchat bulgare. Pour une interprétation bulgare, on pourra consulter l'ouvrage collectif publié à l'occasion du centenaire de la création de l'exarchat, *Le centenaire de l'érection de l'exarchat bulgare*, Sofia, Sinodalno Izadatelsvo, 1971, 352 p., en bulgare, ou Zina MARKOVA, *L'Exarchat bulgare,* Sofia, B.A.N., 397 p., en bulgare, résumé en français. Une vision plus américaine et diplomatico-politique, mais tout aussi intéressante avec Thomas MEININGER, *Graf Ignatiev and the establishment of the bulgarian exarchate, 1864-1872, A study in personnal diplomacy,* University of Madison, 1970, 251 p.

[10] Certains travaux de Nikolaj TODOROV sont représentatifs de cette école : en collaboration avec Viržinija PASKALEVA, « Le développement social, économique et culturel de la ville bulgare du XVe au XIXe siècle. La ville bulgare avant et immédiatement après la conquête. Population, production, commerce », *Actes du colloque de Venise*, Bucarest, 1975, p. 103-128, repris dans *La ville balkanique sous les Ottomans (XV-XIXe),* Londres, Variorum Reprints, 1977 ; « La genèse du capitalisme dans les provinces bulgares de l'Empire ottoman au cours de la première moitié du XIXe siècle », *Etudes historiques*, Sofia, I, 1960, p. 221-248, repris dans *La ville balkanique sous les Ottomans, op. cit.*

[11] Zina MARKOVA, *Le mouvement national religieux bulgare jusqu'à la guerre de Crimée*, Sofia, B.A.N., 219 p., en bulgare, index, résumé en français, et « Le Patriarcat de Constantinople et la vie culturelle bulgare au XVIIIe siècle et durant les premières décennies du XIXe siècle », *Actes du premier symposium bulgaro-grec sur les relations culturelles et littéraires entre Grecs et Bulgares de la moitié du XVe à la fin du XIXe siècle*, Salonique, I.M.H.A. 1980, p. 227-237. Si elle rappelle que les préoccupations pastorales ont sans doute contribué à définir l'attitude du haut clergé et montre que les communautés bulgares étaient soumises à de forts tiraillements entre défenseurs de l'évêque et partisans d'une voie bulgare plus nettement tracée, elle hésite cependant à pousser le raisonnement aussi loin qu'il est permis quant aux choix et aux motivations du haut clergé qu'au bout du compte, elle tend à classer entre ceux qui furent favorables aux Bulgares et ceux qui leur furent hostiles.

[12] James F. CLARKE, « Hilarion of Tirnovo in the light of historical criticism », *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia, B.A.N., 1969, t. IV, p. 269-278.

dement ouverte par d'autres historiens bulgares[13]. C'est au défrichage de cette piste, prometteuse semble-t-il, que la présente étude espère contribuer.

Le siècle des nations dans les Balkans fut souvent caractérisé, tout au moins dans sa première moitié, par la fluidité de la ligne de démarcation inter-communautaire. Cette situation fut à l'origine de comportements très divers des membres du haut clergé entre 1830 et 1860. Les résultats montrent qu'il n'adopta pas d'attitude univoque devant les aspirations bulgares et que les réponses varièrent selon les hommes, les régions, les époques. Dans certains cas, les attitudes furent parfois marquées par une nette hostilité, mais aussi, dans d'autres cas, par de réelles préoccupations pastorales. La conjoncture joua un rôle croissant dans la définition de ces attitudes à mesure que les enjeux glissaient vers le champ du politique et que le conflit se radicalisait. Elle s'accompagna, comme souvent, de pragmatisme et de prudence. Enfin, dans bien des cas, un même homme put avoir, au cours de sa prélature, des comportements apparemment contradictoires qui obligent l'historien à un jugement nuancé et à rechercher les motivations des intéressés. L'outil statistique permet de mieux prendre en compte cette histoire. Il permet d'exploiter l'échantillonnage composé de cinquante-six prélats et dix-huit éparchies, échantillonnage presque exhaustif dans la mesure où il représente la plupart des évêques et métropolites et des sièges où, entre 1830 et 1835, des incidents liés à la question bulgare nous sont connus.

Dans cette perspective, le premier mouvement s'attachera à préciser le champ de l'étude (sources, prélats et éparchies, l'ostracisme des Bulgares). Le deuxième tentera, sous trois angles, de répondre à la question de savoir si ce clergé était formé de mauvais administrateurs ou de bons pasteurs (le sacré et le temporel, l'état culturel du clergé et des fidèles, la reconquête pastorale). Enfin, le troisième mouvement essaiera de définir le comportement de ce haut clergé face à l'émergence des aspirations bulgares (le poids des réalités locales, la pesanteur de l'histoire, le pragmatisme et la prudence).

[13] Bojan PENEV, *Histoire de la nouvelle littérature bulgare*, 3 vol. Sofia, 1932-1933, en bulgare ; Hristo GANDEV, « Conformités dans les relations entre les peuples bulgares et grecs à l'époque du réveil national », Sofia, B.A.N., 1974, p. 37-58. En bulgare.

I. UN HAUT CLERGÉ AUX PRISES DE POSITION VARIÉES ET AU COMPORTEMENT COMPLEXE

Sources

La rigueur suppose de justifier le recours presque exclusif aux sources et aux travaux d'historiens bulgares. Ce parti pris s'explique par le souci de confronter l'interprétation faite par les principaux acteurs, qu'ils soient témoins ou historiens, d'une séquence de leur propre histoire, avec la réalité qui résulte du criblage des informations qu'eux-mêmes nous donnent. A juste titre, les Bulgares considèrent la lutte pour la constitution d'une Église nationale comme l'un des actes fondateurs de leur renaissance. Dans ce panorama, deux auteurs s'imposent, en raison de l'érudition dont ils témoignent sur ce sujet, de leur souci de dresser un tableau global de cette histoire et des jugements qu'ils portent, reflétant chacun la sensibilité de leur époque. Leurs travaux représentent une documentation de premier ordre à laquelle il sera largement fait recours ici. Petăr Nikov[14] publie son ouvrage en 1929, alors que l'ambiance est au nationalisme intransigeant et que le contentieux avec la Grèce pèse de tout son poids. Il est significatif qu'il ait été réédité en 1971 car, au-delà du souci de réhabiliter un des pères fondateurs de l'histoire bulgare, il s'agit alors de relancer des études moins marquées par la doctrine sur le rôle de l'Eglise dans les permanences identitaires à une époque où une bien timide ouverture de régime intervient. C'est à cette époque que Zina Markova, second auteur de référence de cette étude, commence à publier ses travaux. Sans prétendre épuiser une quête de sources qui pourrait bien aboutir à un paysage encore plus complexe que ne prétend le faire le présent article, un soin particulier a été apporté à rechercher des témoignages contemporains des événements, témoignages étrangers à ces deux auteurs. A ce titre, les informations contenues dans l'unique journal bulgare de l'époque publié dans la capitale ottomane et qui fut au centre de la lutte pour des écoles et une église bulgares, le *Carigradski Vestnik*[15], et les données publiées dans des recueils de sources bulgares ont été d'une grande utilité. Enfin, recours a été fait à des travaux d'historiens grecs qui, à la lecture de la littérature spécialisée, semblent ne s'être que ponctuellement penchés sur cette question. Il est vrai que le

[14] *La renaissance du peuple bulgare. Luttes religieuses nationales et conséquences*, Sofia, Nauka i Izkustvo (Science et Art), 2e ed., 1971, 403 p. Index. En bulgare.

[15] Pierre VOILLERY, « Contribution à l'histoire de la presse ottomane. Le premier journal bulgare, le *Carigradski Vestnik*, 1848-1862 », à paraître.

rôle du haut clergé dans le maintien de l'identité grecque a naturellement davantage retenu leur attention.

Même si elles sont connues, les sources doivent être utilisées avec circonspection, les témoignages étant eux-mêmes sujets à caution. Une série d'exemples illustrent ce principe critique : l'accusation portée contre le haut clergé grec d'avoir procédé à une destruction systématique des monuments littéraires bulgares médiévaux, quand ce n'est pas d'avoir procédé à de véritables autodafés, ne résiste pas toujours à l'examen. James F. Clarke a rendu justice à Hilarion de Tărnovo[16] accusé d'avoir fait brûler d'anciens écrits slavons. Zina Markova éprouve de la méfiance face à certains témoignages bulgares de l'époque, car si Zacharii de Skopje fit détruire des manuscrits en 1792, elle conclut que c'est à tort que Joakim de Sofia, en 1823, fut accusé de crimes comparables[17]. Il n'en demeure pas moins qu'au-delà des destructions d'ouvrages ou de l'interdiction prononcée par certains prélats d'utiliser le slavon d'église à l'office[18], le conflit fut bien réel. La violence qu'il généra explique le contenu passionnel des témoignages : Atanas Čalăkov fut assassiné en 1852, selon les historiens bulgares, par des « agents des grécomanes »[19]. Alexandre Exarh raconte la peur qui le saisit lorsqu'il alla voir, en 1850, le Patriarche œcuménique pour obtenir l'autorisation d'avoir une église dans la capitale où le bulgare serait la langue cultuelle[20]. Les sources sont parfois contradictoires : le *Carigradski Vestnik* présente un même homme sous les deux aspects. Chaque semaine, ce journal qui sera à la pointe de la lutte pour une Église bulgare autonome attaque Hrisant, le métropolite de Plovdiv. Il signale néanmoins que ce même Hrisant s'abonne à dix exemplaires de ce journal en 1857 et demande qu'ils soient envoyés à son suffragant le Tatar Pazardžik afin qu'il puisse les

[16] James F. CLARKE, « Hilarion of Tirnovo… », *art. cit.* Il ne fut pas le premier, mais le premier ne fut pas entendu. *Vox clamens in deserto*. C'est dans un article publié en 1917 que J. Trifonov a fait la preuve que les livres qu'Hilarion était accusé d'avoir brûlés, avaient disparu de la bibliothèque de Tarnovo avant sa nomination. « La légende de la destruction par le feu de la bibliothèque de livres en vieux bulgare de Tirnovo », *Spisanie na B.A.N.*, Sofia, 1917, XIV, p. 1-42.

[17] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.,* p. 55.

[18] Que les fidèles bulgares ne comprenaient pas davantage que les fidèles grecs ne comprenaient le grec ecclésiastique.

[19] Zina MARKOVA, *Le mouvement national religieux bulgare…, op. cit.,* p. 59 *et sq.* Contemporain de l'événement, le *Carigradski Vestnik* (noté ultérieurement *C. V.*) se contente de parler de bandits.

[20] Pierre VOILLERY, « Entre Russie et Bulgarie. Contribution à l'histoire de la première église bulgare de Constantinople. 1847-1859. Un texte inédit d'Alexandre Exarh », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXVII (3-4), juil.-déc. 1986, p. 417-460.

distribuer[21]. Bien sûr, on peut considérer qu'il s'agit là de la réaction d'un homme voulant savoir ce que ses détracteurs disent de lui pour mieux les combattre. Mais, dans ces conditions, pourquoi acheter autant d'exemplaires et les distribuer, alors que le journal était à la recherche permanente d'abonnements de soutien et qu'il était l'unique véhicule des positions hostiles au haut clergé grec[22], dont Hrisant passe pour être l'illustration ? Le métropolite de Tărnovo est l'autre tête de Turc de notre journal et la cible des Bulgares de son éparchie. Pourtant, le *Carigradski Vestnik* signale à ses lecteurs que, trois années consécutives (1851, 1852, 1853), le dit métropolite fait don de 1 500 groches à l'école bulgare du lieu[23], soit le traitement annuel d'un maître. Ces comportements concordent mal avec l'idée que l'on se fait d'ennemis du développement de l'éducation et de la culture parmi les Bulgares et justifient une recherche plus fine sur les attitudes du haut clergé grec. L'ambivalence des comportements ne fut pas une exclusivité grecque vis-à-vis des Bulgares. S'il est vrai que le Bulgare Iosif de Varna fut contraint de quitter son siège à la demande de la communauté grecque, laissant ainsi la place à un militant anti-bulgare, il n'en demeure pas moins que ce fut ce même Iosif qui initia la renaissance de la langue et de la culture grecques dans son éparchie[24]. Dernier exemple qui finit d'inciter à la prudence.

Prélats et éparchies

Ces quelques faits indiquent la direction à suivre quant aux critères à retenir. Opter pour une réponse univoque[25] aboutit à créer un paysage politiquement correct mais historiquement faux, à l'image de Petăr Nikov pour qui il suffisait qu'un prélat soit grec pour être condamné. Zina Markova met le doigt sur les difficultés qu'il y a à émettre un jugement d'une seule pièce sur le comportement d'hommes qui, s'ils s'opposèrent aux prétentions bulgares dès lors qu'elles remettaient en cause le rang de la Grande Eglise, commanditèrent cependant par exemple la rédaction de livres en bulgare[26], tels Panaret de Plovdiv. Ou Hilarion de

[21] *C. V.*, nº 316, 16 février 1857.

[22] Pierre VOILLERY, « Contribution à l'histoire de la presse ottomane… », *art. cit.*

[23] *C. V.*, nº 186, 14 août 1854. Notice de Petko Slavejkov sur Tărnovo. Ce témoignage est d'autant plus significatif qu'il émane d'un homme qui fut un ardent ennemi de la cause grecque.

[24] Xanthippi KOTZAGEORGI, « Educationnal and cultural activities of Greeks in Varna (mid 19th c. 1906) », *Balkan Studies*, 1991, 32/2, p. 217-233.

[25] Du style « celui qui n'est pas avec moi est contre moi ».

[26] Zina MARKOVA, « Le Patriarcat de Constantinople… », *art. cit.*

Tărnovo qui participa à la rédaction par la société biblique américaine d'une bible en langue bulgare vernaculaire[27]. Il faut donc accepter chaque témoignage, même s'il aboutit à dessiner un paysage contradictoire. La contradiction n'est qu'apparente. Elle révèle en fait des attitudes dictées par les circonstances. D'où l'adoption d'un classement en quatre rubriques, « favorable », « hostile », « favorable/hostile », « inconnu ». Un seul témoignage contradictoire suffit à provoquer un classement sous la rubrique « favorable/hostile ».

Le choix géographique répond à un critère simple. Ont été retenues les métropoles dont les sources permettent de dire que des incidents liés à des questions religieuses et opposant Bulgares et Grecs s'y produisirent ou survinrent sur leur territoire. Sur la cinquantaine d'éparchies où vivaient des communautés bulgares ou bulgarophones significatives (la « très grande Bulgarie »), dix-huit ont été concernées (voir Annexe I) dans les limites chronologiques de cette étude et sous des formes diverses, à la lutte pour une Église nationale. La carte montre que le territoire ainsi défini recouvre une bonne part de l'actuelle Bulgarie et une partie de l'ex-archevêché d'Ohrid.

Le critère chronologique enfin. Les années postérieures à la création de l'exarchat bulgare (1870) ont été écartées car elles correspondent à une période où les enjeux diffèrent sensiblement de ceux de l'époque retenue. En effet, le débat, à cette date, s'est déplacé sur le terrain de l'institutionnalisation du schisme et de l'autonomie communautaire avec, en perspective, l'autonomie politique et l'indépendance. Ce glissement intervient dès 1860 avec le schisme *de facto* des Bulgares qui, en masse, refusent de prononcer le nom du Patriarche et invoquent celui du Sultan lors de l'office pascal du 3 avril 1860. Surgissent alors des tensions dans des zones où rien n'avait été signalé précédemment. L'exarchat, dont la création devra beaucoup à un pouvoir ottoman tiraillé entre la violente agitation bulgare et le raidissement patriarcal, existe dès cette date en raison de la scission des communautés. Les années 1860 sont surtout marquées par des incidents qui ont une double raison d'être : témoigner de l'attachement de telle communauté à la cause bulgare ou au Patriarcat, définir l'étendue géographique de la future circonscription. Elles relèvent donc d'une autre logique. Voici pour le *terminus post quem*. Quant au choix de l'année 1830, il s'explique davantage par

[27] James F. CLARKE, *art. cit.,* et *Bible societies, American missionaries and the national revival of Bulgaria*, New York, Arno press & New York Times, 1971, 358 p.

l'évolution de la question bulgare que par des aspects liés au conflit ecclésiastique qui n'existe pas encore. C'est en 1835 qu'est donné le signal du mouvement avec la création de la première école d'essence non religieuse à Gabrovo. Les Bulgares commencent à s'émanciper de l'emprise culturelle religieuse, mais non de l'influence de l'hellénisme qui demeure le modèle auquel aspire tout homme bien né et un moyen d'accéder à la culture, aux emplois, à l'étranger, bien plus tard, de la tutelle épiscopale qui demeure longtemps le pôle de référence pour un chrétien ottoman. C'est parallèlement au mouvement scolaire, signe clair d'une prise de conscience, que se développe le conflit avec le haut clergé. En ce sens, 1830 est une date fonctionnelle. C'est pourquoi elle a été retenue.

Ces trois critères permettent d'identifier 56 archevêques, métropolites et évêques. Les données recueillies ainsi que les sources sont synthétisées dans l'Annexe II. Une première indication confirme l'hypothèse de départ d'un comportement complexe du haut clergé à l'égard de la question bulgare et permet d'écarter d'emblée l'idée reçue d'une hostilité systématique. L'indicateur statistique donne 7 évêques ayant eu un comportement favorable aux Bulgares, 20 adaptant leur comportement aux circonstances, 24 totalement opposés et 5 dont les choix sont inconnus. Le nombre de prélats ayant donc posé, à un moment ou à un autre, un regard bienveillant sur les aspirations de leurs fidèles avoisine la moitié de l'effectif étudié, ce qui ne signifie pas qu'ils aient oublié les intérêts de la Grande Eglise, au contraire. Mais cela confirme qu'il faut chercher ailleurs que dans une hostilité postulée *a priori* les motivations de ces hommes.

Tableau 1 : **Attitude du haut clergé vis-à-vis de la question bulgare**

Favorable	Défavorable	Favorable/Défavorable	Inconnu
7	24	20	5
12,5%	42,8%	35,7%	9%

Des Bulgares ostracisés ?

Deuxième idée à écarter : les choix du haut clergé dépendaient de l'appartenance ethnique du titulaire. S'il existait un lien clair entre l'appartenance ethnique du haut clergé et ses choix, les résultats seraient à l'opposé de ceux du tableau 1, puisque sur 56 prélats étudiés, 37 sont grecs (66,1%), 7 sont bulgares (12, 5%), un est albanais (1,2%), et 11

sont d'origine inconnue (19,6%) mais probablement grecs. Si l'équivalence entre haute hiérarchie et grec était fondée, et si l'appartenance ethnique déterminait les choix, le nombre de prélats hostiles au bulgare devrait approcher les 90 %. Ce n'est pas le cas. Le raisonnement selon lequel tout évêque, parce qu'il est grec, est hostile aux Bulgares ne résiste pas à l'examen.

L'argument traditionnel de l'ostracisme du haut clergé à l'encontre des Bulgares ne suffit pas non plus à expliquer le faible nombre de Bulgares ayant accédé aux plus hautes charges même s'il est patent que l'effectif est des plus maigres. Le tableau n'en identifie que sept pour la période envisagée. En dépit de la faiblesse de l'effectif, la présence de ces sept dignitaires est la preuve que les portes n'étaient pas fermées dès lors que le candidat répondait aux conditions requises. Si beaucoup en rêvaient, peu étaient élus, chez les Bulgares comme parmi les autres communautés chrétiennes ottomanes. Et ce qui est vrai aujourd'hui l'était déjà voici deux siècles, quelle que soit l'Église d'ailleurs. L'explication de cette situation réside ailleurs. Accéder aux honneurs était extrêmement difficile pour tous et l'appartenance aux élites sociales et économiques était une condition indispensable pour qui ambitionnait la crosse. Et il faut bien admettre qu'à ce jeu, les Bulgares avaient plusieurs longueurs de retard puisqu'il fallut attendre le milieu du XVIIIe siècle pour voir se dessiner un décollage économique dans ces provinces, alors que la bourgeoisie phanariote tenait le haut du pavé depuis plus de cent cinquante ans. Ce retard, Nikolaj Genčev a essayé de le quantifier en tentant de recenser de manière exhaustive *l'intelligentsia de la Renaissance bulgare*[28]. Si les critères et les catégories profession-

[28] *Intelligentisa na balgarskata vazrozdenska, encikolpedija* (L'intelligentsia de la renaissance bulgare, encyclopédie), Sofia, Imprimerie d'Etat P. Beron, 1988. L'ouvrage présente les données biographiques connues de plus de 10 000 Bulgares qui constituent, selon l'auteur, l'intelligentsia de la Renaissance entre 1764 et 1878. La liste des individus retenus, leur métier et leur formation montrent que l'auteur inclut dans l'intelligentsia, non seulement les élites culturelles, mais aussi les élites sociales, économiques, culturelles et artisanales à caractère culturel (les peintres religieux). A le lire, deux critères, non exclusifs l'un de l'autre, entraînent de droit l'appartenance à cette catégorie dans la société bulgare ottomane : savoir lire et écrire, ou appartenir à une catégorie que la sociologie contemporaine classe dans nos sociétés contemporaines au sein de l'intelligentsia (ex : les artistes). La réalité du moment (le bas clergé appartient à l'élite sociale locale mais son illettrisme l'exclut de l'intelligentsia), la comparaison avec le statut de l'artiste sous l'ancien régime (un artisan, pas un artiste), comme la fonction de l'intelligentsia dans nos sociétés montrent que l'appartenance à cette catégorie ne se définit pas par ce que nous appellerions l'appartenance au secteur tertiaire, catégorie que semble retenir l'école historique bulgare en quête d'*aggiornamento* conceptuel. Rumjana RADKOVA tient

nelles retenus sont contestables, les chiffres qu'il avance sont dignes de foi. On ne compte que deux évêques bulgares entre 1764 et 1799, chiffre qui témoigne d'une situation sans changement par rapport aux siècles précédents, et douze entre 1800 et 1878, chiffre qui montre une évolution favorable facilitée, il est vrai, par l'affirmation de la nationalité bulgare à partir de la seconde moitié du siècle. Le haut clergé bulgare, hors charge épiscopale, compte 66 représentants, alors que l'ensemble du clergé identifié, c'est-à-dire ayant laissé une trace dans l'histoire, représente 3 623 individus. Le nombre total de Bulgares ayant appartenu au clergé, séculier ou régulier, entre ces deux dates, est impossible à définir, mais il devait être sensiblement plus élevé. L'affirmation selon laquelle les Bulgares étaient ostracisés doit donc être maniée avec précaution.

II. LE HAUT CLERGÉ : MAUVAIS ADMINISTRATEUR OU BON PASTEUR ?

Les Bulgares étaient soumis au sort commun. La situation des autres populations n'était pas meilleure comme le note Richard Clogg lorsqu'il écrit que « les Grecs, pas moins que les autres chrétiens orthodoxes, eurent à subir pleinement l'oppression de la hiérarchie orthodoxe »[29]. Les Serbes[30], les Albanais, les Valaques ne furent pas mieux lotis[31]. Le haut clergé phanariote se trouve confronté, à partir du milieu du XVIIIe siècle et surtout au siècle suivant avec l'affirmation des nationalités[32], à une situation qui lui échappe et qu'il a pourtant contribué à créer. Chargée dès la conquête de Constantinople de garantir l'adhésion des popu-

exactement le même raisonnement et aboutit donc aux mêmes résultats exagérés, dans une étude par ailleurs très riche et du plus haut intérêt : *L'intelligentsia bulgare pendant la Renaissance*, Sofia, Nauka i Izkustvo (Science et Art), 1986, 388 p., en bulgare. Ni index, ni bibliographie, ni analyse quantitative globale malheureusement. L'auteur a présenté sa thèse en anglais dans « The Bulgarian Intelligentsia during the Transition from the Middle Ages to Modern Times », *Etudes historiques*, Sofia, XIV, 1990, p. 31- 49.

[29] Richard CLOGG, « The greek *millet* … », *art. cit.*

[30] Ladislas HADROVICS, *Le peuple serbe et son Église sous la domination turque*, Paris, P.U.F., 1947, 168 p.

[31] Voir la brève mais intéressante communication d'Emmanuel PROTOPSALIS, fleurant la nostalgie : « Efforts de diffusion de la langue grecque aux Bulgares et aux Valaques au début du XIXe siècle », *Actes du 2e colloque bulgaro-grec d'histoire*, *op. cit.*, p. 138-144.

[32] A commencer par l'émancipation intellectuelle grecque, l'insurrection puis l'indépendance.

lations au pouvoir ottoman[33], l'Eglise voit son autorité défaillir en raison de ses propres exactions, du dénuement dans lequel elle a laissé son troupeau et de son incapacité à s'adapter aux évolutions face à des fidèles qui, au moins par endroit, connaissent un essor économique et culturel qui les pousse vers une laïcisation relative de leur modèle de référence.

Une autorité mise en cause par le comportement temporel

Son autorité s'étend sur les secteurs les plus variés de la vie quotidienne, puisqu'il est non seulement le distributeur des sacrements et le détenteur du sacré, mais également juge de paix, notaire, juge des affaires économiques, porteur de culture, etc. A la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e], le métropolite de Plovdiv intervient directement dans les affaires économiques et le fonctionnement des *esnafs*, à la demande des intéressés. A la même époque, son collègue de Tărnovo s'occupe des divorces, des successions et des testaments, des associations, des reconnaissances de dettes, etc[34]. La prestation épiscopale n'est pas gratuite : le métropolite de Pelagonia (Bitola) perçoit un casuel relativement élevé lors des mariages, leur montant augmentant selon qu'il s'agit d'un premier, d'un deuxième ou d'un troisième mariage[35]. L'efficacité du service rendu diminue souvent au fur et à mesure que l'on descend dans la hiérarchie[36].

Le volet fiscal et financier de l'action du haut clergé grec contribua grandement à l'érosion de son autorité[37]. Ces prélèvements variés, fréquents et donc lourds, s'ajoutant aux taxes civiles, commencèrent à être ressentis comme injustes au XIX[e] siècle par une population qui attendait secours et aide de la part de ses bergers. Des exemples. Ce sont 850 000 groches que verse Néophyte Byzantios au Patriarcat œcu-

[33] Steven RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, 7[e] éd. 2001, 455 p.

[34] Zdravko PLJAKOV, « Quelques questions de l'histoire de l'archevêché-patriarcat d'Ipek à la fin du XVII[e] siècle et l'autonomie de la population non musulmane des pays balkaniques aux XVI[e]-XVII[e] siècles », *Etudes historiques*, Sofia, IV, 1968, p. 243-263.

[35] *Ibidem.*

[36] *C.V.* n° 369, 8 mars 1858, n° 469, 6 février 1860. Le clergé de certaines paroisses de Stara Zagora (Thrace bulgare) ne tient pas les registres d'état-civil.

[37] Zina MARKOVA, « A propos du joug économique du clergé phanariote et de la lutte des Bulgares contre celui-ci jusqu'à la guerre de Crimée », *Izvestija na Instituta za Istorija* (Nouvelles de l'Institut d'histoire), Sofia, XXI, 1970, p. 203-218. En bulgare. Résumé en français.

ménique lors de son accession au trône de Tărnovo. Un siège de moindre importance comme Vraca coûte quand même 100 000 groches à Dorotei qu'il doit donner au titulaire de Tărnovo[38] dont il est l'un des suffragants, ce même Néophyte qui doit rembourser ses créanciers. La simonie n'était pas réservée aux grands postes[39]. A cette pratique qui était devenue la règle s'ajoutaient les frais d'obtention des *berât* exigés par les autorités ottomanes et les divers prélèvements fiscaux que Jan Kabrda a plus particulièrement étudiés pour les terres bulgares[40]. Hristo Gandev en a identifié dix-neuf à la fin du XVIIIe siècle[41]. Des sommes importantes pouvaient être levées. Ainsi, les Bulgares de Gabrovo versaient 8 000 groches au métropolite de Tărnovo au milieu du XIXe siècle au titre de la taxe épiscopale (*Vladičina*)[42]. Les popes également étaient soumis à pression fiscale. Jovčo écrit que, le 26 juin 1845, « le métropolite de Tărnovo est venu à Trjavna et a demandé aux popes pour la troisième fois une aide de 56 groches »[43]. Si Tărnovo est souvent citée ici, c'est parce que cette éparchie a été plus particulièrement étudiée d'une part et, de l'autre, parce que c'était le diocèse rou-

[38] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 26-27.

[39] Le remboursement des sommes engagées oblige à une application pyramidale de ce système. Sofronij, un Bulgare devenu évêque de Vraca à la fin du XVIIIe siècle et l'auteur de l'un des premiers monuments littéraires de la Renaissance bulgare, les (dominicales), raconte dans ses souvenirs, son entrée dans les ordres : « L'évêque arriva et, sur la prière des notables, il accepta aussitôt de m'ordonner prêtre le dimanche suivant. On lui donna 70 groches. Le paiement eut lieu le mercredi et je me mis à préparer les choses indispensables pour la cérémonie de dimanche. Mais le vendredi soir, l'intendant vint me voir et me remit l'argent en me disant : Sache que l'évêque ne te fera pas prêtre, car un autre a donné 150 groches : c'est donc lui qui sera ordonné ». Les enchères montaient vite… Jack FEUILLET, *Vie et tribulations du pêcheurVracanski*, Sofia, Sofia Press, 1981, 225 p. (p. 78).

[40] « Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman d'après les documents turcs », *Opera Universalis Purynianae Brunensis*, Brno, 1969, 164 p. ; « Documents relatifs aux impôts ecclésiastiques prélevés sur les populations bulgares au XVIIIe siècle », *Arhivum Orientalni Pragensis*, Prague, XXIII, 1-2, 1955, p. 136-177 ; « Les documents relatifs aux droits fiscaux des métropolites orthodoxes en Bulgarie au XVIIIe siècle », *A.O.P.*, Prague, XXVI, 1, 1958, p. 50-80 ; « Sur les *bérats* des métropolites orthodoxes dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle », *Recueil en l'honneur du professeur Petar Nikov,* Sofia, B.A.N., 1940.

[41] Cité par Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit*, p. 27. Jan Kabrda a montré que toutes les taxes ne frappent pas le seul fidèle. Les monastères, les églises et le clergé sont aussi imposés en tant que tels ou pour les biens qu'ils possèdent.

[42] *Ibid.,* p. 44-71 (« L'action fiscale du pouvoir ecclésiastique grec dans les terres bulgares »).

[43] *Ibid.*, p. 33

méliote le plus étendu[44]. Mais les exemples se répètent ailleurs. Le monastère stavropégiaque de Rila voit sa contribution au trône patriarcal passer de 3 000 à 4 000 groches en 1848[45] puis à 5 000 en 1860[46]. Une pression fiscale forte qui, forcément, retombe partiellement sur la population de fidèles auxquels est demandée une contribution financière pour les actes religieux à commencer par le plus noble, l'intronisation du nouvel évêque, qui s'était fort endetté pour y parvenir. La contribution de chaque paroissien à la nomination d'Hilarion au trône de Tărnovo est de 7 groches[47].

L'argument selon lequel la pression fiscale était d'autant plus forte que le nouveau métropolite savait son temps compté doit être nuancé en fonction des époques, des lieux et des charges. C'est incontestablement vrai pour la dignité patriarcale soumise aux risques politiques les plus élevés et aux coûts les plus lourds. L.S. Stavrianos rappelle que sur 159 patriarches ottomans, 105 ont été détrônés par la Porte, 27 ont abdiqué, souvent contre leur gré, 6 ont connu une mort violente. Seuls 21 sont décédés de mort naturelle au cours de leur fonction[48]. C'est sensiblement moins vrai pour la séquence envisagée ici. Sur les 42 métropolites dont la durée de règne est connue avec précision, 10 ont siégé moins de deux ans, 5 entre deux et cinq ans et 27 plus de cinq ans. Enfin, seuls 14 prélats sur 56 (25%) ont vu leur règne abrégé autrement que par la mort ou

[44] Jouissant d'un immense prestige, le titulaire de Tărnovo est, selon les cas, investi ou non de la dignité patriarcale et exerce alors un magistère moral et canonique sur plusieurs sièges.

Au XIX[e] siècle, il compte trois sièges suffragants (Vraca, Loveč, Ruse). A d'autres époques, il y a également Preslav qui sera parfois absorbé par Tărnovo (Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 101) mais sera indépendant à d'autres moments comme le montrent les notices épiscopales. Le métropolite définit les droits temporels par les *bérats* qu'il accorde lors de la nomination des titulaires, lesquels disposent de droits canoniques pleins (J. Kabrda, p. 12). Son autorité s'étend donc sur une large part de la Bulgarie danubienne et au sud du Balkan, depuis le Danube jusqu'à la Marica puisqu'il a juridiction sur les *kazas* de Kazanlăk et Stara Zagora.

[45] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 35

[46] G. NEYEV, « Quelques documents turcs sur l'histoire du monastère de Rila de la période du XV[e] au XVII[e] siècle », *Etudes historiques*, Sofia, IV, 1968, p. 233-242.

[47] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.,* p. 33. Ce qui signifie qu'avec la contribution de 110 000 paroissiens, l'achat de la charge était remboursé. Mais pas les frais de *bérats*…

[48] L.S. STAVRIANOS, *The Balkans since 1453*, Londres, Hurst & company, ed. 2 000, 970 p. Biblio, index, p. 150.

un transfert dans des conditions normales[49]. Mais, à la différence des questions agraires ou fiscales[50], le comportement du clergé, s'il suscita amertume et rancœur, ne provoqua qu'exceptionnellement des expulsions. Sur les 42 cas, un seul doit son départ à son comportement, mais ce n'est pas pour ses abus financiers qu'il est chassé « à coups de pierres ». C'est à sa conduite « immorale » et à son ivrognerie que Jérémie doit d'être expulsé de Samokov. Les autres prélats furent souvent accusés de rapacité, mais cela n'a jamais suffi à provoquer leur mise à l'écart. Il n'en demeure pas moins que ces exactions purent provoquer, sur la longue durée, incompréhension puis révolte de leurs coreligionnaires qui s'autorisèrent rarement de poser comme condition à leur accord à la nomination d'un nouveau métropolite une politique fiscale conforme aux termes du *berat* les agréant[51].

Des âmes en perdition. Illettrisme et analphabétisme

Ce sentiment d'injustice n'aurait peut-être pas abouti au même résultat si le clergé avait rempli sa mission spirituelle. Les Bulgares ne par-

[49] - Partis sur pression des communautés bulgares : 4 (Atanas de Tărnovo, Néophyte de Tărnovo, Meletij I de Loveč, Kiril de Vidin)
- Parti sur pression de la communauté chrétienne : 1 (Iosif de Varna)
- Parti sur pression de la communauté grecque : 1 (Hilarion de Loveč : — Pomorie)
- Révoqué sur plainte de la communauté bulgare : 1 (Anthyme de Pirot qui aggrave son cas en répondant de façon insultante à l'enquêteur ottoman, ce qui est la véritable cause de sa révocation puis de son emprisonnement au Mont Athos)
- Conflit avec un autre évêque : 1 (Hilarion de Tărnovo)
- Conflit avec l'autorité locale : 2 (Paissij de Vidin, Meletii II de Loveč)
- Révoqués par le Patriarcat pour bulgarophilie : 2 (Paissij de Plovdiv, Gédeon de Sofia)
- Chassé pour alcoolisme et conduite immorale : 1 (Jérémie de Samokov)
- Victime d'une cabale fomentée par son successeur : 1 (Partenij de Vraca)
- Métropolites ayant retrouvé leur trône après en avoir été expulsés : 2 (Néophyte de Tărnovo et, avant lui, Hilarion de Tărnovo, qui revient sous les applaudissements des Bulgares comme le note Christina BOULAKI-ZISSI. Cf. « Hilarion of Tarnovo and the renaissance in Bulgaria during the first decades of the 19th century », *Balkan Studies*, Salonique, 17, 1976, p. 123-130)
- Métropolites expulsés à plusieurs reprises : 2 (Néophyte de Tărnovo ; Atanas de Tărnovo : Tărnovo, Serres).

[50] Un vif débat a opposé Halil İnalcık aux historiens bulgares, particulièrement Vera Mutafčieva, lors du 1er Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes (*Actes du premier congrès international des études sud-est européennes, op. cit.*, vol.III), le premier estimant que la plupart des révoltes avaient un caractère fiscal, agraire ou foncier, face aux seconds qui y voient un peu vite la trace de révoltes nationales.

[51] Porphyre de Šumen n'est accepté de ses futurs fidèles qu'après s'être engagé par écrit à ne pas prélever plus d'impôts que permis. Petăr NIKOV, *Renaissance du peuple bulgare…, op. cit.,* p. 80

lent pas le grec. C'est une évidence. C'est pourtant dans cette langue que la plupart des membres grecs du clergé s'adressaient à eux. Certes, le grec était la langue de ces saints hommes, et qui plus est une langue sacrée y compris aux yeux de nombreux Bulgares[52], la langue des Évangiles. Mais la plupart de ces prélats n'essayaient même pas d'apprendre la langue de leurs fidèles. Il est vrai que les occasions où le métropolite s'adressait directement à ses ouailles étaient rares si l'on n'habitait pas la ville métropole et que la diffusion de la parole divine appartenait d'abord au clergé local qui, lui, parlait le plus souvent la langue de ses fidèles. Quant à l'office, célébré en grec, ce n'était que la force de l'habitude qui leur permettait d'en suivre le déroulement[53]. Sofronij de Vraca raconte l'étonnement des fidèles l'entendant dire l'office en bulgare. Un évêque, pour les Bulgares, parlait le grec[54]. Pas davantage que le grec, les fidèles bulgares ne comprenaient le slavon, la langue rituelle de l'ex-archevêché d'Ohrid, une langue vieillie, très éloignée des parlers locaux pas encore unifiés[55]. Les communautés grecques pouvaient également être confrontées, par leur ignorance, à des situations comparables. Dans la région de Varna, la majorité des fidèles, des *Gagaouzes,* ne parlaient que le turc et seul le clergé connaissait la langue liturgique[56]. C'est Iosif, l'évêque bulgare du lieu, qui lance le mouvement de renaissance hellénique en créant, en 1840, deux écoles et une société culturelle grecque[57]. Il n'en sera d'ailleurs pas récompensé[58]…

A la question de la langue, s'ajoutaient l'analphabétisme des populations[59] et l'absence de formation du bas clergé. Analphabétisme et illet-

[52] R.J. CRAMPTON (*A concise history of Bulgaria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 259 p.) rappelle que Vassil Aprilov, le fondateur de la première école laïque bulgare, à Gabrovo en 1835, considérait que le bulgare devait s'ajouter au grec liturgique, non s'y substituer (p. 66).

[53] Situation qui n'a rien de particulièrement exceptionnelle si l'on se rappelle que, dans nos sociétés, bien des religions sont célébrées dans des langues sacrées et ignorées des fidèles.

[54] Jack FEUILLET, *op. cit.*, p. 91 : « J'allais dans les églises le dimanche et les jours de fête et je leur faisais des sermons dans notre langue bulgare. Et comme les chrétiens n'avaient jamais entendu l'autre évêque leur parler notre langue, ils me prenaient pour un philosophe ».

[55] René JANIN, *art. cit.,* ajoute que le slavon n'était plus utilisé que lors de rares fêtes rituelles.

[56] Velko TONEV, « Bulgarian-greek relations on the western Black sea coast », Greek-bulgarian relations from the end of the XVIIIth to the beginning of the XXth c., troisième colloque bulgaro-grec, *Balkan Studies*, Salonique, 25, II, 1984, p. 565-572.

[57] Xanthippi KATZAGEORGI, « Educationnal and cultural activities… », *art. cit.*

[58] Voir *supra* note 49.

[59] Les très rares enquêtes disponibles sur le taux d'alphabétisation parmi les populations bulgares remontent au milieu du XIXe siècle, soit en plein essor du mouvement sco-

trisme ne sont pas facteurs de progrès ou de foi. Ils forment le substrat sur lequel peuvent se développer superstitions et hérésies. Le phénomène qui affecte les populations chrétiennes ottomanes n'est pas sans rappeler celui qui affecta la France pré-tridentine, caractérisée par un clergé absent ou déconsidéré et une population en voie de déchristianisation, faute de pasteurs dévoués et vertueux. Le témoignage d'Hilarion de Tărnovo est sans appel : « Les Bulgares ne croient pas leurs prêtres mais plutôt les moines du Mont Athos car les premiers sont souvent des hommes de ce monde, corrompus et cupides »[60]. Mal formé, le clergé l'était sans aucun doute. Les études supérieures à l'étranger sont tout à fait exceptionnelles. Sur les 3 701 membres de « l'intelligentsia bulgare » appartenant au clergé jusqu'en 1878, 52 ont eu une formation de ce type[61]. Ce chiffre couvrant aussi la période de l'essor, qui est précisément postérieure à 1860, les chiffres devaient être encore plus défavorables les années antérieures. Ils n'étaient pas pour autant sans formation. La plupart suivaient le médiocre enseignement de l'école traditionnelle (*kilijni učilišta*[62]) destinée avant tout à former le bas

laire et dans une région où précisément celui-ci est dynamique. Les chiffres sur le nombre de personnes sachant lire et écrire oscillent entre 1 et 3 %. (Fonds Alexandre Exarh, Bibliothèque nationale Kiril i Metodi de Sofia, Département des manuscrits. Enquêtes sur les *kaza* de Stara Zagora, Haskovo et Razgrad. BIA NBKM II A 5459). L'analphabétisme de la population et l'abandon dans lequel ces populations pouvaient parfois se trouver n'avaient pas échappé aux voyageurs étrangers, tel le révérend Walsh, vers 1820 : « Même dans les quelques écoles établies dans les villes, les livres introduits étaient exclusivement grecs, bien que ce langage n'eut fait aucun progrès parmi ces peuples. La conséquence est que les Bulgares sont entièrement illettrés, le langage dont ils usent est purement oral (…). Sauf en de très rares endroits, ils n'ont ni église, ni école, ni livres et, à l'exception du *bakal*, ou épicier, qui, généralement, est grec, il est probable qu'il n'y avait pas dans ces villages où nous sommes passés, une seule personne sachant lire et écrire », *A narrative of the journey from Constantinople to England*, Londres 1821-1825, Paris, 1828, 324 p. Cité par Michel LÉO*, La Bulgarie et son peuple sous la domination ottomane tels que les ont vus les voyageurs anglo-saxons. 1586-1876*, Sofia, Nauka i Izkustvo (Science et Art*)*, 1949, 355 p. Cartes, index, p. 229.

[60] Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.*

[61] N. GENČEV, *L'intelligentsia de la Renaissance bulgare…, op. cit.*, p. 11.

[62] Le terme « écoles cellulaires » s'explique par le fait que l'enseignement était dispensé dans les cellules des moines. Par extension, toutes les écoles dispensant le même type d'enseignement sommaire (lire, écrire, compter, apprentissage des connaissances minimales nécessaires au culte), qu'elles fussent situées dans un monastère, un métoque, une église, une maison, en ville, dans un village ou à la campagne, qu'elles aient un caractère permanent ou temporaire, que le maître soit un ecclésiastique ou un laïc, que l'enseignement soit son métier ou non, reçurent le même nom. Selon la vulgate bulgare, c'est le lieu privilégié de la transmission de la mémoire. La question des écoles villageoises ou conventuelles bulgares n'est pas close puisque dans le cadre du congrès de bulgaristique de Sofia, un orateur a évalué le nombre de ces écoles à 33 en ville et à 150 dans les villages (J. TOMIAK, « The role of grass-root initiatives and educationnal establishments in the people's struggle for national identity in XIX century Bulgaria », *Dok-*

clergé, quelques-uns, après 1840, un cycle moderne (les écoles mutuelles qui connaissent un développement extraordinaire dans tous les Balkans après cette date), très peu, une des grandes écoles grecques. Lire et écrire était une condition impérative pour rentrer dans les ordres. Rumjana Radkova rappelle que, si l'idée de séminaires n'apparaît qu'à la fin des années 1830, l'admission dans les ordres était théoriquement subordonnée à la double condition d'une véritable piété et de la maîtrise de l'écrit et de la lecture. L'achat de livres, rares et le plus souvent écrits en grec, était souvent le fait d'ecclésiastiques[63]. Soucieux de la formation de son personnel, le Patriarcat ouvrit plusieurs écoles au XVIIIe siècle, qui s'ajoutèrent aux académies dont la plus prestigieuse est celle de Halki[64]. Les Bulgares n'en étaient pas exclus. Mais les conditions requises comme le prestige qui s'attachait à la fonction ecclésiastique, malgré la misère souvent partagée, incitaient les communautés à ne proposer que les candidatures des plus brillants de leurs enfants d'une part et, d'autre part, l'exigence d'alphabétisation, dans le contexte d'une société très majoritairement analphabète, entraînait souvent une succession père-fils dans la prêtrise, d'autant plus que celle-ci n'interdisait pas l'exercice d'une activité lucrative[65]. Une autre voie était le passage par une école grecque. Ces écoles jouèrent un rôle important dans les premières années de l'essor scolaire bulgare[66]. Si,

ladi, *op. cit.,* vol. Développement de la science et de l'éducation, p. 470-490) alors qu'un autre a avancé le chiffre de 450 (B. GESEMAN, « Contribution à la recherche sur la Renaissance bulgare. Diachronie, synchronie, dynamique » *Dokladi, op. cit.,* vol. la culture de la Renaissance, p. 28-39. En bulgare). Une ville aussi importante que Stara Zagora, qui devait compter entre 10 000 et 15 000 habitants au tournant du siècle, ne comptait qu'une école de ce type au début du siècle (Atanas ILIEV*, Souvenirs, op. cit.*) où le grec devait être une matière prioritaire puisque l'école appartenait à un monastère athonite même s'il était slave, Hilendar en l'occurrence.

63 Rumjana RADKOVA*, L'intelligentsia bulgare…, op. cit.*, p. 83 *et sq*., Dans la communication qu'elle a présentée en 1984 (« Le clergé bulgare et la structure de l'intelligentsia », *op. cit*., vol. La culture de la Renaissance, p. 39-47. En bulgare), elle écrit que, dans sa majorité, le clergé séculier était totalement ou à demi illettré et qu'il assurait son service avant tout de mémoire. Elle ne reprend pas cette idée dans la version finale de sa recherche puisqu'elle précise qu'un savoir minimum était requis.

64 *Les écoles grecques de la Ville*, Athènes, 1995, 183 p. HATZOPOULOS*, Les écoles grecques à l'époque de la domination ottomane*, Salonique, Banias, 1991, 456 p. Index. En grec.

65 Rumjana RADKOVA, *L'intelligentsia bulgare…, op. cit*., p. 83 et 107.

66 Si Angel Dimitrov s'efforce de démonter la justesse de la thèse sur le rôle des écoles monastiques dans le maintien de l'identité bulgare (p. 11 et sq.), il est plus convaincant lorsqu'il montre le rôle des écoles grecques dans les premières années de la Renaissance bulgare (p. 30 et sq.). *L'école, le progrès et la révolution nationale, l'école bulgare pendant la Renaissance*, Sofia, B.A.N., 1987, 283 p. En bulgare. Bref résumé en anglais. L'absence d'index, de bibliographie et l'inexistence de synthèses quantitatives et cartographiques réduisent sensiblement l'intérêt de l'ouvrage.

malheureusement, Nikolaj Genčev[67] ne donne pas d'indication sur le nombre de Bulgares passés par les écoles grecques de l'Empire, ils furent probablement nombreux avant l'ouverture des grands établissements impériaux, qu'ils soient ottomans (les écoles militaires) ou étrangers (Robert College, collège de Bebek, séminaire lazariste de Salonique, etc.). Des Bulgares fréquentèrent les académies de Bucarest et de Iasi[68] ou de l'île d'Andros[69]. La dernière voie d'accès à la culture était la carrière monastique grâce à la présence relativement fréquente entre ses murs d'une école[70] et la possibilité, pour les meilleurs des moinillons, de poursuivre leurs études dans les établissements grecs quand il en existait un à proximité [71].

L'historiographie, bulgare ou non, tend à faire des monastères le lieu privilégié de la transmission de l'identité. Certes, ils jouèrent un rôle important par leur fonction de support cultuel, culturel et identitaire[72].

[67] *L'intelligentsia de la Renaissance bulgare…, op. cit.*

[68] Ariadna CAMARIANO CIORAN, *Les académies princières de Bucarest et de Iassy et leurs professeurs*, I.M.H.A., Salonique, 1974, 730 LXXIII, Index, biblio.

[69] Nadja DANOVA, « Une page des relations réciproques bulgaro-grecques au XIXe siècle : les élèves bulgares de Théophilos Kaïris », *Etudes balkaniques*, Sofia, 1995, 3-4, p. 82-110.

[70] Ces faits doivent une nouvelle fois inciter le chercheur à conserver la plus grande prudence devant les témoignages de l'époque qui, par ignorance ou volontairement, laissent entendre le contraire et sont souvent pris pour argent comptant en raison du prestige de leur auteur. Ainsi Sofronij Vračanski écrit-il : « Comme je savais un peu lire, les autres prêtres m'enviaient, car ils étaient tous en ce temps-là de simples laboureurs. Le supérieur [dont dépendait Sofronij. P.V.] avait un *coadjuteur grec, illettré et inculte* (souligné par moi) » Jack Feuillet, *op. cit.*, p. 79.

[71] R. RADKOVA, *L'intelligentsia bulgare…, op. cit.*, p. 122. C'est ainsi que, dans les premières années du XIXe siècle, le jeune Néophyte, bulgare, moine à Rila, est envoyé par son supérieur, grec (le monastère dépend du Patriarcat œcuménique), à l'école secondaire grecque de Melnik. Despina LOUKIDOU-MAVRIDOU, « L'activité culturelle de Demetrios Kalambakidis et ses rapports avec Néophyte Rilski pendant la première moitié du XIXe siècle », *Actes du 2e colloque bulgaro-grec d'histoire, op. cit.*, p. 119-125.

[72] Dennis P. HUPCHICK, *The Bulgarians in the seventeenth century. Slavic orthodox society and culture under ottoman rule*, Jefferson Londres, McFarland, 1993, 314 p., s'est penché sur les traces matérielles (églises, peintures, écrits) de la continuité et de l'identité bulgares ainsi que sur le rôle joué par le Mont Athos (Zographe et Hilendar) et les monastères de Rila, Etropole, Vraca, Karlovo, Adžar et Kuklen ainsi que sur ceux du bassin de Sofia. Il note qu'ils eurent un rôle particulier dans les régions à l'écart et montagneuses, et donc davantage en Bulgarie occidentale et balkanique (p. 143-183) qu'en Bulgarie danubienne ou en Thrace, tout en ajoutant qu'ils ne représentent que 25 % des lieux d'identité culturelle à cette époque (p. 186). Il dresse une cartographie utile du phénomène, livre des statistiques intéressantes même si elles pêchent par une regrettable omission de tout caractère chronologique et donc dynamique. Le début et la fin du siècle n'eurent pas le même visage. Un ouvrage comparable sur le XVIIIe siècle manque.

Les murs conservaient peintes les images du passé. Les pèlerinages attiraient les foules bien au-delà des communautés avoisinantes. Mais, comme les autres institutions, ils subirent les fluctuations de l'histoire, pouvaient apparaître rapidement et disparaître tout aussi rapidement. A certaines époques, même les plus grands purent être absents de la scène pour des raisons variées. Quelques exemples. Dans la seconde moitié du XVIIIe et au début du XIXe siècle (périodes où l'identité bulgare fut sans doute dans la situation la plus critique), le plus célèbre monastère bulgare, Rila, lieu de mémoire et de culture dont le saint éponyme jouit d'un prestige considérable qui se traduit par la production hagiographique et d'icônes[73], sombre dans une profonde décadence qui incite à relativiser l'importance de ses moyens scolaires et de son prestige[74]. Le monastère de Gabrovo, dont il a été question précédemment, illustre également la difficulté qu'il y a à présenter de manière univoque ce rôle, puisque la formation envisagée dans ce séminaire, si elle prévoyait le bulgare, n'oubliait pas le grec et avait la bénédiction de l'évêché, grec. Un ultime exemple achève de témoigner de la complexité de la question. En 1858, le *kaza* de Stara Zagora[75] compte dix métoques, dont neuf en ville et un dans un village situé dans les collines. Deux seulement ont des écoles, dont une en ville (Hilendar), l'autre étant dans un village (Rila). Les fameuses *kilijna učilišta* où l'on apprend à lire, écrire, compter à partir des livres sacrés. Rien de plus. Leur appartenance ne permet pas de trancher entre leur participation au maintien de l'identité bulgare dans cette ville qui fut au premier rang de la renaissance nationale et l'affirmation selon laquelle ils étaient de dangereux facteurs locaux d'hellénisation[76]. Les structures existent donc et les sources montrent

[73] *Ibidem*, p. 143.

[74] Rumjana RADKOVA, *L'intelligentsia bulgare..., op. cit.*, p. 122 et sq. En 1797, il n'envoie que 250 piastres au Patriarcat, à comparer aux 4 000 de 1836, lorsque les dons des fidèles, qui veulent témoigner de leur foi et de leur identité, affluent. On le voit, c'est davantage la piété des fidèles qui a redonné son rang à Rila que l'inverse. (G.NEŠEV, « Quelques documents turcs ... », *art. cit.*). Dans un article publié en 1974, Rumjana Radkova ne traite du rôle du monastère qu'une fois retrouvée sa splendeur, après 1855, confirmant indirectement son absence relative de ce terrain avant cette date (« Le monastère de Rila et la lutte religieuse nationale », *Recueil en l'honneur de l'académicien Mihail Arnaudov,* Sofia, B.A.N., 1974, p. 233-246. En bulgare.)

[75] Ville située au sud du Balkan, 18 000 habitants en 1850, dépendant de la métropole de Tărnovo. Pierre VOILLERY, « Un *kaza* ottoman au milieu du XIXe siècle. La description du *Kaza* de Stara Zagora en 1858 », à paraître.

[76] Velička KOJČEVA *(Histoire de Stara Zagora*, ouvrage collectif, Sofia, Nauka i Iskustvo (Science et culture), 1977, 192 p., en bulgare, p. 58) parle d'une « forte influence grecque » dans certains quartiers, alors que la ville ne comptait pas d'habitants grecs.

que le haut clergé, le même que celui dont le comportement fiscal avait parfois l'aspect d'une extorsion de fond, savait qu'il devait tenir compte des aspirations des fidèles.

Pastorale et reconquête

Contrairement à une image reçue depuis longtemps («La moitié de l'Église grecque n'a aucune religion et ceux qui en ont un tant soit peu sont pire que les autres » John Galt, 1813[77]), tous les membres du haut clergé phanariote n'étaient pas indifférents au sort des âmes de leurs ouailles. Face à une évolution mettant en cause son autorité et ses propres valeurs, l'Église réagit en tentant de se rapprocher des aspirations de la population, plus précisément dans le domaine culturel. Le Patriarcat a conscience du recul de son influence spirituelle parmi ses ouailles slaves et des risques de dérives religieuses qu'il recèle. C'est ainsi qu'il faut comprendre la demande maladroite du patriarche Néophyte VII aux métropolites, en 1800, de veiller à l'enseignement du grec dans les écoles bulgares afin de répondre aux besoins liturgiques. Si, dans la plupart des éparchies, cette instruction ne connut pas de suite véritable, à Plovdiv, en 1830, les aspirants popes durent présenter un certificat attestant leur maîtrise du grec[78]. C'est dans cette perspective que le moine bulgare Iosif Sokolski, avec l'appui du tant décrié Néophyte de Tărnovo, envisage la création du séminaire bulgare dans le monastère qu'il a fondé près de Gabrovo en 1833 avec l'appui de Hilarion, le prédécesseur tout autant décrié de Néophyte[79].

Pour les besoins de la démonstration, elle ajoute que sur dix métoques, huit étaient grecs, sans pour autant justifier son choix. La liste donnée par A. Iliev (*Souvenirs, op. cit.*, p. 132) ne permet pas de trancher aussi nettement : trois dépendaient de monastères athonites (Hilendar et Zographe, monastères slaves, Iviron, gréco-géorgien), quatre de monastères situés dans les terres bulgares et considérés comme ayant joué un rôle national (Rila (2 métoques), Bačkovo, Măgliš), deux de monastères clairement non bulgares (Sainte Catherine du Sinaï, Jérusalem), un de la métropole de Tărnovo. Un décompte prenant en considération ce que les historiens bulgares ont pu écrire sur chacun d'entre eux, donnerait six métoques bulgares et non pas deux…

[77] *Letters from the Levant containing view of the state of society*, Londres, 1823, 386 p. Cité par M. LÉO, *op. cit.*, p. 227.

[78] Rumijana RADKOVA, *L'intelligentsia bulgare…*, *op. cit.*, p. 87 et 89. Le maître en question, Tsukalas, après avoir eu une attitude bienveillante à l'égard des Bulgares, devint, avec la radicalisation du conflit, un de leurs pires ennemis. (Man'o STOJANOV, « La solidarité culturelle bulgaro-grecque à Plovdiv dans la première moitié du XIX[e] siècle », *op. cit.,* p. 223-232. En bulgare.

[79] L'affaire n'aboutira pas et le monastère ne survivra pas au départ de son fondateur imaginatif mais pusillanime. Hristo HRISTOV, « Les monastères de Gabrovo pendant la Renaissance », Sofia, XXXVIII, 1983, 1, p. 76-89. En bulgare.

Si la question des tournées pastorales n'a pas fait l'objet d'études particulières, on sait que le métropolite passait ordinairement une fois l'an, souvent à l'occasion de fêtes patronales. Il profitait de l'occasion pour percevoir les taxes, procéder aux ordinations, régler les litiges qui n'avaient pu l'être au siège. Leur fréquence dépendait de la taille du diocèse. Il suffit pour s'en convaincre de regarder la carte de densité des sièges épiscopaux. Autant dans les limites des ex-archevêchés d'Ohrid et d'Ipek ou sur les côtes de la mer Noire, la présence épiscopale devait être une réalité en raison de la dimension réduite des éparchies, autant sur les territoires de l'actuelle Bulgarie, cette présence devait être exceptionnelle. La dimension de ces derniers diocèses et le volume d'obligations administratives qui en découlait devait lourdement peser sur la disponibilité du prélat. Un indice en est donné par la rareté des mentions des visites du métropolite de Tărnovo dans son éparchie, et leur quasi-inexistence dans les villes situées au sud du Balkan sur lesquelles il avait autorité. Le relevé effectué sur la ville de Stara Zagora ne montre qu'une mention sur une centaine d'occurrences entre 1850 et 1862. Une telle visite n'eût pourtant pas passé inaperçue[80].

Le terrain est plus ferme lorsque l'on examine le comportement du haut clergé à l'égard de l'éducation, de la langue et de l'imprimé, dont on sait combien c'est alors un produit rare le plus souvent écrit en grec, y compris dans la première moitié du XIXe siècle[81]. Sur ce point, l'attitude du haut clergé est ouverte et contredit la thèse selon laquelle, en raison de son indifférence envers la liturgie slavonne, il ne s'intéressait pas à la diffusion de livres slaves[82]. A commencer par le Patriarcat et les métropoles roumaines qui, entre 1806 et 1860, impriment une trentaine d'ouvrages en bulgare, dont des abécédaires, des récits profanes à côté de livres pieux, parmi lesquels le premier de tous les titres imprimés dans cette langue, les *dominicales* (*Nedelnik*[83]) de Sofronij de

[80] *C. V.,* N°460, 5/12/1859

[81] L'extrême rareté des livres dans les inventaires de décès des registres des *cadis* de Sofia à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle confirme ce point s'il en était besoin. (*Sources pour l'histoire bulgare*, Sofia, B.A.N. vol. XXI, 1977. En bulgare). Sur 52 testaments, entre 1776 et 1833, cinq seulement font état de la présence de livres en nombre très restreint (entre un et cinq), que le défunt soit chrétien, juif, musulman ou arménien, le seul cas a-typique étant un *bakal* grec possédant dans son stock treize abécédaires (qu'il n'avait manifestement pas vendus au moment de son décès).

[82] Rumjana RADKOVA, *L'intelligentsia bulgare…*, *op. cit.*, p. 89.

[83] Encore un exemple de l'influence considérable du modèle hellénique sur le développement intellectuel des Bulgares. Ce livre, le premier édité en bulgare moderne et jus-

Vraca[84]. Parallèlement à la traduction de la Bible en grec moderne entreprise à la demande de l'antenne de la britannique *Foreign Bible Society* de Smyrne, Hilarion de Tărnovo est à l'origine de sa traduction en bulgare, car, comme ses interlocuteurs britanniques, il juge nécessaire de mettre à la disposition de ses ouailles un texte compréhensible[85]. Il demande à Néophite de Rila, une des futures figures du mouvement culturel bulgare, de mener à bien cette œuvre et, dans ce but, l'envoie à Bucarest, nanti de 2 250 groches. Dans sa justification au Saint Synode, le prélat écrit : « Quand les saintes écritures sont facilement compréhensibles par tous, alors les prêtres savent comment répondre aux questions des chrétiens et ces derniers sont ensuite capables de lire les saintes écritures dans leur propre langage et peuvent ainsi répondre sans erreur à leurs propres interrogations »[86]. Diffusion de l'écrit également lorsque Hilarion[87] puis Panaret de Tărnovo (1838-1840) offrent des livres bulgares, produits rarissimes à l'époque, à l'occasion de visites d'écoles[88] ou lorsque Hrisant de Plovdiv et Hilarion de Loveč achètent plusieurs exemplaires du *Carigradski Vestnik* qu'ils mettent à la disposition des habitants[89].

Parallèlement au soutien qu'ils purent apporter aux écoles où dominait la langue grecque, ils n'oublièrent pas leurs ouailles slaves. C'est avec l'aide matérielle et financière d'Hilarion de Tărnovo qu'est créée l'école de Gabrovo, dont la fondation, en 1835, marque le début de la renaissance culturelle et scolaire bulgare d'où la langue grecque n'était pas exclue. Il se rendra à plusieurs reprises dans la ville pour constater personnellement l'évolution du projet dont, à la demande des Bulgares de la ville, il a choisi le directeur en la personne de Néophyte de Hilen-

tement célébré par l'historiographie bulgare, est directement inspiré, comme beaucoup d'autres, d'un ouvrage grec, le *Kuriakodromion* d'Agapij de Crète. Aphrodite Alexieva a étudié cette longue et importante liste dans *Les œuvres en prose traduites du grec à l'époque du réveil national bulgare*, Salonique, I.M.H.A., 1993, 384 p. Biblio. Index.

[84] Man'o STOJANOV, *La presse de la renaissance bulgare*, Sofia, 1957, Nauka i Izkustvo (Science et culture), t.1. 664 p. En bulgare. P. 506, 509.

[85] James F. CLARKE, *op. cit.* Le texte grec fut rapidement mis à l'index par le Patriarcat qui y vit une dangereuse et démoniaque influence protestante.

[86] Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.*

[87] *Ibidem*. Hilarion offre des grammaires bulgares.

[88] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 138.

[89] *C. V.*, nº 165, 20/3/1845 et 316, 16/2/1857. Un abonnement annuel coûte 120 groches. Ce sont donc des sommes substantielles que ces prélats consacrent à ce journal. Un an de salaire d'un instituteur sans spécialisation.

dar. C'est encore lui qui crée une école et une église bulgares à Tărnovo[90]. Cette tradition se perpétue avec son successeur qui, plusieurs années de suite, fait don de 1 500 groches à l'école bulgare de la ville[91]. L'évêque de Samokov fait de même dans son diocèse[92]. La presse bulgare relate les efforts de Dionisij Dorotolski de Silistrie en faveur de la création de l'école bulgare de Tulča[93]. La création d'une école bulgare à Čerkovna par Iosif de Varna[94] va de pair, pour ce prélat, avec la création d'écoles grecques dans sa métropole[95]. Ce soutien pouvait revêtir d'autres formes. L'entretien[96] et la construction[97] d'églises, l'usage du bulgare à l'office et la diffusion des textes épiscopaux dans cette langue[98], l'accès de Bulgares aux hauts emplois diocésains ou l'appui à des moines bulgares prometteurs[99].

Le Saint Synode ne sanctionna pas les évêques agissant de la sorte. C'est donc que l'attention portée aux fidèles, fussent-ils bulgares, n'était ni source de blâmes ni objet d'opprobre. La nature de ces initiatives en faisait l'apanage exclusif du titulaire du siège sans aucune possibilité d'intervention du Saint Synode. Elles relevaient du domaine légitime de la pastorale et de la cure des âmes. En revanche, chaque fois que des initiatives débordèrent de ce domaine ou quand les circonstances furent devenues délicates, le Saint Synode n'hésita pas à sévir, avec dureté. A ce titre, le destin de Iosif de Varna est exemplaire. Il administrait une communauté très majoritairement grecque qui demanda son départ alors qu'il avait grandement contribué à lui redonner son identité. En 1846, il est remplacé par Porphyre qui expulse (difficilement) le curé bulgare de Balčik, disperse les livres slavons, oblige à l'utilisation du grec[100].

[90] Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.*

[91] *C. V.*, n°186, 14/8/1854, p. 4.

[92] *Ibidem* n° 160, 13/2/1854

[93] *Ibid.* N° 309, 29/12/1856

[94] *Ibid.* N° 20, 16/10/1848

[95] Xanthippi KATZAGEORGI, *art. cit.*

[96] Dionisij de KJUSTENDIL. *C. V.*, N° 477, 2/4/1860

[97] Hilarion de Tărnovo, Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.*

[98] Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.* Velko TONEV (« Bulgarian-greek relations … », *art. cit.*) écrit que, jusqu'en 1840, la vie paroissiale des Bulgares de la côte de la mer Noire est normale et qu'ils ne rencontrent pas de difficultés particulières concernant l'usage de leur langue.

[99] Le chancelier de la métropole de Tărnovo sous le règne d'Hilarion est bulgare. Hilarion appuie les débuts du futur métropolite de Loveč, également prénommé Hilarion. Christina BOULAKI-ZISSI, « Hilarion of Tarnovo … », *art. cit.*

[100] Velko TONEV, « Bulgarian-greek relations … », *art. cit.* Le cas de Varna continue de susciter l'interrogation. Spyros Loucatos met l'accent sur le rôle positif de Iosif, sans

Gédéon de Sofia, grec, appuie même l'indépendance *de facto* de l'Eglise bulgare, le 3 avril 1860, ce qui lui vaut la destitution et l'emprisonnement au mont Athos par le Patriarcat[101]. La même mésaventure survint à Paissij de Plovdiv, d'origine albanaise[102]. Cyrille d'Edirne, grec, est rappelé à l'ordre pour avoir officié en bulgare au plus fort de la crise[103].

III. UN HAUT CLERGÉ PRAGMATIQUE ET PRUDENT

Ce souci pastoral est cependant subordonné à la personnalité des prélats et à leur environnement intellectuel, culturel et surtout politique à mesure que le conflit se durcit.

Le poids de l'environnement

Dans les métropoles quasiment exclusivement grecques comme les ports de la mer Noire (Pomorie, Sozopol, Nesebăr, Ahtopol /Carevo) ou les villes de l'intérieur telle que Melnik, la question des revendications bulgares ne se pose pas. Dans les villes où la communauté chrétienne est très largement bulgare, l'usage du slavon ou du bulgare n'est pas remis en cause, même s'il s'agit d'une métropole[104]. La question se pose lorsqu'il y a absence de domination et que la démographie incite les représentants de l'une ou l'autre communauté à imposer leur prééminence. Lorsque les Bulgares sont minoritaires et que le prélat vit dans un milieu hellénophone, si le prélat est grec ou hellénisé, Zina Markova note qu'il s'oppose plus facilement au mouvement bulgare sans pour autant repousser systématiquement les requêtes de ses fidèles. On observe sans surprise que c'est dans les villes où les communautés grecques sont puissantes, mais où les Bulgares forment des communautés numériquement importantes, Tărnovo ou Plovdiv principalement, que le conflit a pris rapidement une tournure aiguë. Dans ces villes, le titulaire du siège dispose d'appuis locaux assez solides pour résister

mentionner son origine bulgare. Il laisse entendre que son successeur, Porphyre, eut un rôle positif envers toutes les communautés sans parvenir à convaincre s'agissant des Bulgares (« Les villes et les régions bulgares du littoral de la mer Noire comme foyer du développement des relations bulgaro-greques. 1830-1860 », *Actes du 2e colloque bulgaro-grec d'histoire*, *op. cit.*, p. 25-46.

[101] Petăr NIKOV, *Renaissance du peuple bulgare… op. cit.*, p. 153.

[102] *Ibidem*, p. 153

[103] *Ibidem,* p. 137.

même s'il faisait simultanément preuve d'ouverture. L'ensemble de la communauté grecque et une partie des Bulgares sont à ses côtés. Il jouit également de l'appui de l'autorité civile, du moins tant que l'ordre public n'est pas menacé et que la question de son remplacement en vue de le rétablir n'est pas posée.

Tout autant que les différentes communautés, le plan de clivage traverse les communautés bulgares, et, au sein des activistes (« le parti bulgare »), tous ne sont pas sur la même ligne. Dans le *kaza* de Tărnovo, précisément, les communautés bulgares sont déchirées entre les légitimistes qui appuient le métropolite et occupent les fonctions de représentants de la communauté et ceux qui entendent voir mettre un terme à la « grécomanie »[105]. Pour autant, jusqu'à la fin des années 1840, les notables de la ville, les « grécomanes » précisément, contribuent de manière décisive aux progrès de l'instruction dans la région, et l'enseignement du grec dans les écoles nouvellement créées ne passe pas pour un acte contraire aux intérêts bulgares[106]. A Skopje en 1830, à Vraca en 1853, par exemple, les notables bulgares, suivis par une partie notable de la population qui voyaient en eux ses dirigeants naturels (les fameux *čorbadži* tant décriés), soutiennent le « parti grec » contre le « parti bulgare »[107]. A Varna, la situation est encore plus complexe, du fait qu'une partie importante de la communauté chrétienne est composée de *Gagaouzes*, des chrétiens turcophones[108]. Le métropolite Iosif est écarté, à l'instigation, semble-t-il, d'une partie de la communauté, et également en raison de son origine bulgare[109]. Dans la capitale impériale, la situation est encore différente dans la mesure où l'enjeu du conflit n'est pas

[104] Zina MARKOVA, « Le patriarcat de Constantinople et la vie culturelle bulgare », *art. cit.*

[105] Georgi PLETN'OV, « Lutte pour le pouvoir municipal dans le district de Tirnovo pendant la Renaissance » (en bulgare), *Travaux de l'université Cyrille et Méthode de Veliko Tirnovo*, VIII, 2, 1970-1971, p. 161-193.

[106] Georgi PLETN'OV, « Rôle et place des *čorbadži* de la région de Tărnovo dans le mouvement d'éducation pendant la renaissance bulgare » (en bulgare), *Travaux de l'université Cyrille et Méthode de Veliko Tirnovo*, X, 2, 1972-1973, p. 51- 85.

[107] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 99 et 143.

[108] Probablement la majorité. Velko TONEV, « Bulgarian-greek relations … », *art. cit.* Seul cet auteur met l'accent sur ce point déterminant. Pour les autres, il n'y a que des Grecs face à des Bulgares.

[109] Zina MARKOVA, *Le mouvement religieux national bulgare…, op. cit.*, p. 62. La date précoce (1847), la composition multi-ethnique de la communauté chrétienne (*Gagaouzes,* Grecs, Bulgares) et le rôle essentiel joué par le métropolite local dans son accès à la culture et dans le réveil de l'hellénisme ne permettent pas de comprendre, par le seul fait de son origine bulgare, l'éviction du prélat.

le trône local, mais l'obtention du droit de professer sa foi dans sa langue, d'une part, et d'autre part, d'appuyer les protestations provinciales. Si l'influente communauté qui est au centre du mouvement prône une bulgarisation du culte, elle est encore loin de penser à une Église nationale et l'émergence de cette idée, tardive, est autant à mettre au compte de raidissements et de maladresses du Patriarcat qu'à une stratégie bulgare fondée sur le long terme[110].

La pesanteur de l'histoire

A ces éléments d'explication, un autre semble devoir être ajouté, qui tient à la géographie ecclésiastique et à la répartition de la population, même si bien des difficultés subsistent sur la délimitation des diocèses, pour ne pas parler des variations et des incertitudes concernant les listes épiscopales[111], les patriarcats de rattachement, les sièges suffragants[112]. Là où le maillage épiscopal est lâche, le mouvement bulgare est fort. Là où ce réseau est dense, le mouvement bulgare est faible comme le montre la carte des sièges épiscopaux en Turquie d'Europe entre 1835 et 1860. Le territoire de l'actuelle Bulgarie n'est couvert que par 25 sièges dont 8[113] étaient sous la houlette nominale d'Ohrid ou d'Ipek[114]. La carte montre la très forte densité des sièges dans ces territoires, sièges souvent moins bien nantis et moins peuplés, mais dont le titulaire vivait à proximité des fidèles et était très présent. C'est une situation comparable qui prévaut sur les futurs territoires du royaume hellénique. C'est une situation exactement inverse qui

[110] Načo NAČEV, « Constantinople, centre culturel des Bulgares jusqu'en 1877 », *Sbornik na BAN* (Recueil de l'Académie bulgare des sciences), Sofia, vol. XIX, 12, 1925, en bulgare. Zina MARKOVA, *op. cit.,* p. 128 *et sq.* Pierre VOILLERY, « Contribution à l'histoire de la première église bulgare… », *art. cit.*

[111] Les différentes notices épiscopales pour la période de la Renaissance (1754, 1757, 1853, 1855, 1860) sont commodément réunies dans Paraskevas Konortas dans son ouvrage : *Les théories ottomanes sur le Patriarcat œcuménique (XVIIe — début du XXe s.)*, Athènes, 570 p. Index, biblio, cartes, en grec, p. 252 *et sq.*

[112] Un bel exemple de la difficulté de connaître les limites précises nous est offert par M. Lacev : « Limites et métropolites de l'éparchie de Vidin au XVIIIe siècle (d'après les documents ottomans) », *Etudes balkaniques*, Sofia, 2000, 1, p. 156-166.

[113] Ou 9 selon que l'on y rattache ou non Vraca, qui, à certaines époques est suffragant de Tărnovo, à d'autres est rattaché à l'un ou l'autre des patriarcats régionaux.

[114] René JANIN, art. "Bulgarie, le patriarcat bulgaro-grec d'Ohrid *", Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, rappelle opportunément que les archevêchés d'Ohrid et d'Ipek ne disparurent pas formellement et continuèrent tout aussi formellement à avoir autorité sur de larges juridictions, dont le contour est encore sujet à discussion. Simplement, les archevêques, au lieu d'être élus par les métropolites de leur juridiction, furent désormais désignés par le Patriarcat œcuménique.

s'observe sur le futur territoire bulgare. Le maillage lâche contraste avec la présence d'évêchés dans les cités à composante hellénique, Pomorie /Axiopolis, Sozopol, Nesebăr et Ahtopol/Carevo. Ce sont de petits ports de commerce, où la population urbaine est quasiment exclusivement grecque et où les Bulgares sont totalement hellénisés. Melnik, dans l'extrême Sud-Ouest de l'actuelle Bulgarie, est une ville très majoritairement grecque. Plus au nord, Varna appartient à la catégorie des villes plus importantes avec une population chrétienne plus mélangée qu'ailleurs. Le reste du territoire n'abrite que dix sièges, dont le diocèse le plus étendu de Turquie d'Europe, Tărnovo[115], qui allait du Danube à la Marica. C'est l'ancienne géographie ecclésiastique médiévale qui a ainsi survécu, assise sur la puissance des trois principales métropoles de la région, Edirne, Plovdiv et Tărnovo, dont le démembrement n'était pas envisageable tant ces sièges étaient prestigieux, recherchés, influents.

Les réalités du terrain

Le taux de conflictualité confirme cette opposition géographique. Ce taux est le pourcentage des sièges où un conflit entre la communauté bulgare et le titulaire est avéré, quelles que soient son ampleur, sa durée et son issue. Le Tableau 2 synthétise les données du Tableau 5 qui présente de manière exhaustive les cas de conflits avérés dans les éparchies totalement ou partiellement bulgarophones entre 1830 et 1860, excluant donc de ce fait d'une part tous les mouvements survenus avant ou après et toutes les manifestations d'attachement à l'identité bulgare d'autres natures, telle que scolaire. Il montre que près de 65% des sièges épiscopaux ne furent pas objets de contestation avant 1860, et que les tensions ne se généralisent qu'avec la création de l'exarchat en 1870. Les régions qui bougent sont celles qui sont loin du centre ou celles dont les centres régionaux sont incapables de contrôler une trop vaste périphérie. Une mention particulière doit être faite pour Tărnovo dont la communauté bulgare obtient le départ de deux métropolites successifs, Atanas et Néophyte. En revanche, la Macédoine, où le maillage est dense et les évêchés nombreux et de dimension réduite, ne participe que marginalement au mouvement, même si elle produit un patriote aussi prestigieux qu'Avksentij de Veles.

[115] Jouissant d'un immense prestige, le titulaire de la métropole est, selon les cas, investi ou non de la dignité patriarcale et exerce alors un magistère moral et canonique sur plusieurs métropoles.

***Tableau 2:* Conflits et provinces ecclésiastiques**

Patriarcat de rattachement	Conflits en absolu		Conflits en %	
	OUI	NON	% OUI	% NON
Constantinople	11	10	52,4%	47,6%
Ipek	4	9	30,8%	69,2%
Ohrid	3	14	17,7%	82,3%
Total	18	33	35,3%	64,7%

Le pragmatisme des acteurs

Face à des situations souvent fluides et toujours singulières, comment réagit le haut clergé ? La conjoncture fut relativement favorable aux renouvellements et donc au choix de nouveaux titulaires. Entre 1840 et 1850, 14 sièges sont renouvelés, ils seront 22 à l'être entre 1850 et 1860. Cet accroissement du taux de rotation s'explique davantage par les décès que par la pression croissante des communautés. En effet, les successions par suite des protestations pour des motivations nationales ne représentent que 5 cas (Atanas et Néophyte de Tărnovo, Meletii I de Loveč, Paissij et Kiril de Vidin). A cette liste, il faut ajouter le cas de Iosif de Varna[116]. Les autres déplacements ont des origines étrangères au conflit religieux, même si leurs effets ne doivent pas être négligés dans l'éclosion du mouvement. Faut-il y joindre Parténij de Vraca, victime de son *protosingel* ? Soit un total de 7 cas sur 63 (11,1%). Pour autant, la composition ethnique du haut-clergé ne connaît pas d'évolution notable et reste l'apanage des Grecs. Seuls deux Bulgares sont nommés après 1840, Dorotei de Vraca et Hilarion de Loveč, qui tournent de siège en siège. Lorsque l'on était bulgare et que l'on aspirait à une métropole, il n'était pas bon d'avoir l'appui de la communauté. Aucun de ceux qui furent réclamés par les fidèles ne reçut la crosse. Systématiquement, il fut écarté au profit d'un candidat grec. Les déboires de Néophyte Rilski à Samokov ou à Tărnovo[117], l'échec de Dionissi Kontarov à Vidin en témoignent[118]. On ne connaît qu'un seul cas où le *protosingel* bulgare succéda au métropolite grec, ce fut Dorotei de Vraca qui ourdit d'obscures et byzantines intrigues contre le titulaire grec, plus à plaindre que son collaborateur bulgare ! Et encore appuie-t-il au début de son mandat

[116] Voir *supra,* note 99.
[117] Zina MARKOVA, *Le mouvement national religieux bulgare…, op. cit.*, p. 100 et 106.
[118] *Ibidem*, p. 146.

son métropolite, le « grécomane » Néophyte de Tărnovo contre l'avis du « parti bulgare »[119] !

Le classement géographique (Tableau 3) permet de mettre l'accent sur les différences d'attitude selon les régions ecclésiastiques considérées. Ce sont les régions dépendant du patriarcat où le maillage est également le moins dense, là où l'isolement et la distance se font sentir, mais là aussi où le mouvement national bulgare est le plus vif, que le haut clergé adopte l'attitude la plus pragmatique (45,5%). La proportion de prélats totalement hostiles n'est que de 36,4%, car, plus qu'ailleurs, ils doivent tenir compte de l'humeur et des aspirations de leurs fidèles. Dans la province d'Ipek, où le maillage est plus dense, le mouvement moins combatif, le taux d'opposants déclarés atteint 50% et celui des pragmatiques ne représente plus que 33,4%. Enfin, c'est dans l'antique archevêché gréco-bulgare d'Ohrid que le taux d'attitudes hostiles est de loin le plus élevé (70%) pour les raisons évoquées plus haut. Ce positionnement pragmatique est rendu plus visible par le faible niveau (entre 10 et 15%) observé dans les trois régions de prélats prenant sans doute aucun le parti bulgare, témoignage de la réticence profonde de ces dignitaires à s'engager sur la voie du schisme.

***Tableau 3 :* Géographie des attitudes du haut clergé**

FAVORABLES	HOSTILE	FAVORABLES/ HOSTILES	INCONNU
SIEGES DEPENDANT DU PATRIARCAT OECUMENIQUE			
5	14	11	3
15,1%	42,4%	33,3%	9,2%
SIEGES DEPENDANT DE L'EX-ARCHEVECHE D'IPEK			
1	4	7	2
7,1%	28,6%	50%	14,3%
SIEGES DEPENDANT DE L'EX-ARCHEVECHE D'OHRID			
1	6	2	0
11,1%	66,7%	22,2%	-

La chronologie des prises de position du haut clergé face à la question bulgare (tableau 4) illustre la pression de la conjoncture au fur et à mesure de l'évolution du conflit. Les premières années du mouvement sont marquées par une forte résistance de la hiérarchie religieuse. Sur les

[119] *Ibidem,* p. 143 et sq.

26 prélats nommés avant 1840, 13 sont nettement hostiles devant une revendication nouvelle et seulement 4 lui apportent un soutien décidé. Les années 1840-1850, lorsque le conflit monte en puissance et que l'autorité commence à être mise en cause, si le nombre de prélats hostiles diminue, celui des pragmatiques aussi comme celui des favorables. Lorsque le conflit devient aigu, si le nombre de prélats hostiles reste identique, en revanche, celui des pragmatiques double pratiquement.

Tableau 4 : **Evolution chronologique des choix du haut clergé**
(La date retenue est celle de l'élection)

ANNEES	FAVORABLE	HOSTILE	FAVORABLE/ HOSTILE	INCONNU
TOTAL				
Jusqu'en 1840	2	5	6	4
1840 – 1850	2	10	5	1
1850 – 1860	3	9	9	-
SIEGES DEPENDANT DE CONSTANTINOPLE				
Jusqu'en 1840	2	1	3	2
1840 – 1850	1	7	3	1
1850 – 1860	2	6	5	-
SIEGES DEPENDANT DE L'EX-ARCHEVECHE D'IPEK				
Jusqu'en 1840	-	4	2	2
1840 – 1850	-	-	2	-
1850 – 1860	1	-	3	-
SIEGES DEPENDANT DE L'EX-ARCHEVECHE D'OHRID				
Jusqu'en 1840	-	-	1	-
1840 – 1850	1	3	-	-
1850 – 1860	-	3	1	-

Conclusion

En 1860, la situation change radicalement de nature. Le refus des Bulgares constantinopolitains de proclamer le nom du Patriarche lors de l'office pascal, le 3 avril, marque le début d'un schisme qui anticipe de dix années la création de l'exarchat bulgare. Le conflit est alors transposé sur le terrain politique et institutionnel dans lequel chacun est contraint de prendre parti. Chacun sait alors que l'enjeu n'est pas uni-

quement la création d'une Eglise bulgare, mais que ce sont les frontières d'une éventuelle future entité géographique et démographique qui sont au cœur du débat.

Mais, entre 1830 et 1860, les rivalités ne sont pas encore si aiguës qu'elles en deviennent totalement insurmontables, même si elles vont s'accentuant et qu'elles aboutiront à un schisme. Trois idées paraissent s'imposer au regard de cette période complexe. La première est un constat de prudence face aux sources existantes et à leur interprétation. Ces sources existent. Elles ont été souvent largement publiées. Il convient cependant de demeurer vigilant quant à leur signification, tant elles ont été instrumentalisées dans des perspectives diverses par les contemporains comme par les analystes. Une mise en perspective statistique, qui ne prétend nullement à apparaître comme un remède universel, permet cependant de parvenir à des résultats plus précis. C'est ce à quoi cette étude espère être parvenue.

La seconde conclusion porte sur le thème traité et ne doit pas étonner. Dans un premier temps, il existe une relation dialectique pacifique entre le haut clergé et les fidèles dont le Patriarcat et ses représentants tiennent compte. Ils savent que l'adhésion au religieux passe par un niveau d'éducation minimal des pasteurs comme des brebis. La foi n'est pas croyance aveugle. C'est pour cela que la majorité des prélats ne s'opposera pas à l'essor scolaire bulgare. Dans un deuxième temps, c'est une dialectique fondée sur des rapports de force qui s'impose, car le caractère œcuménique comme les intérêts de la Grande Eglise sont mis en cause. L'exemple de l'indépendance grecque est à l'esprit de tous. Pourtant, même dans cette période de tensions croissantes autour de 1850, le haut clergé continue de tenir compte des aspirations de ses ouailles. Mais alors, on peut légitimement penser que la préoccupation tactique contribue autant que la préoccupation pastorale à définir l'attitude de ses représentants. La légende noire d'un complot grec visant à l'éradication de l'identité bulgare s'éloigne un peu plus. Si certains en rêvèrent[120] et si

[120] L'extraordinaire poème du métropolite Nectarios de Pélagonie — Bitola (1788-1803) peut aider à comprendre les arguments des tenants de la thèse du complot anti-bulgare : « Albanais, Valaques, Bulgares et vous tous parlant d'autres langues, soyez joyeux et préparez-vous à devenir Grecs. Peuples parlant d'autres langues mais respectant les choses divines, vous allez obtenir la langue grecque dont vous tirerez grandement bénéfice dans votre profession et dans toutes vos activités commerciales. Jeunes Bulgares, Albanais et Valaques, soyez heureux, clergé, réveillez vous du lourd sommeil de l'ignorance et apprenez la langue grecque, mère de toute sagesse. » Cité par Emmanuel PROTOPSALIS, « Efforts de diffusion de la langue grecque ... », *art. cit.*

d'autres crurent voir en elle une loi satanique qui faillit bien réussir[121], les événements tels qu'ils peuvent ressortir d'un examen critique des sources comme de l'historiographie montrent que la menace, qui ne peut cependant pas être niée, fut peut-être moins précise qu'il n'y parut. La majorité des représentants du haut clergé phanariote fut ouverte aux aspirations des fidèles, Bulgares ou non. La simplification qui accompagne tout conflit contribua à faire oublier cela, moins cependant que les choix ultimes du haut clergé qui, au nom de l'universalité et de l'œcuménisme, s'opposa à l'aspiration des Bulgares à disposer d'eux-mêmes.

La dernière idée qui semble devoir être mentionnée est l'absence du champ de l'étude d'une partie notable de la population, sur laquelle aucun témoignage n'est, sans doute pour longtemps, disponible. Dix-huit métropoles seulement pour parler d'un thème aussi large. Cela peut paraître peu. Ce sont cependant les dix-huit métropoles où, avant 1860, les Bulgares ont revendiqué leur identité face à un clergé qui, jusqu'à ce jour, les avait représentés. C'est là l'un des plaisirs de l'historien. Traiter d'un sujet à partir des seules sources disponibles en rêvant à ce qu'il aurait pu faire s'il avait eu accès à toutes.

[121] Georgi Rakovski (cité par Veselin Trajkov, « G.S. Rakovski et la culture grecque », *art. cit*,) ne fait que refléter l'opinion de la majorité de ses contemporains. La violence des accusations lancées par Petăr Nikov témoigne de la lenteur avec laquelle, une fois l'Etat bulgare créé, s'atténua cette crainte.

ANNEXE I

COMMUNAUTÉS BULGARES ET CONFLITS AVEC L'AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE ENTRE 1830 ET 1860

En grisé, les éparchies situées sur le territoire de la Bulgarie actuelle.

Sources :
Pour les sièges : Paraskevas Konortas, *Οθωμανικες θεωρησεις … op.cit.*
Pour les références de conflits : *Macédonia, Documents and Materials*, Sofia, B.A.N. 1972
Petăr Nikov, *op.cit.* et Zina Markova, *op.cit.*, ainsi que l'annexe I

SIÈGES DEPENDANT DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE		
ÉPARCHIES	**NOTICES**	**CONFLIT**
Salonique	1835-1860	non
Tărnovo	«	oui
Čirmen	«	non
Loveč	«	oui
Šumen-Preslav	«	oui
Edirne	«	oui
Plovdiv	«	oui
Serres	«	non
Drama	«	non
Dydimotikho	«	non
Melnik	«	non
Messimvria/Nesebăr	«	non
Vidin	«	oui
Silistria	«	oui
Sofia	«	oui
Anchialos/Pomorie	«	oui
Varna	«	oui
Sozopol	«	non
Angialo/Ahtopol/Cavrevo	«	non
Nisava/Pirot	«	oui
Berkovica	«	non
TOTAL : 21		NON : 10 OUI : 11

SIÈGES SITUÉS SUR LE TERRITOIRE DE L'ANCIEN ARCHEVÊCHÉ D'IPEK		
Dupnica (Stanke Dimitrov)	«	non
Razlog	«	non
Ihtiman	«	non
Samokov	«	oui
Skopje	«	oui
Vraca	«	oui
Egri Palanka/Kriva Palanka	«	non
Kalkandelev/Tetovo	«	non
Alaca Hissar/Krusevac	«	non
Radomir	«	non
Kjustendil	«	oui
Istip	«	non
Kratova/Kratovo	«	non
TOTAL : 13 sur 59 sièges dépendant d'Ipek		NON : 9 OUI : 4
SIÈGES SITUÉS SUR LE TERRITOIRE DE L'ANCIEN ARCHEVÊCHÉ D'OHRID		
Ohrid	«	oui
Pelagonia/Bitola	«	oui
Prilep	«	non
Veles	«	oui
Tikveš	«	non
Radovište	«	non
Strumnica	«	non
Petrič	«	non
Varado/Latro/Hortero	«	non
Gevgeli	«	non
Karatsova/Almopia	«	non
Florina	«	non
Kastoria	«	non
Debar	«	non
Kirtsovo/Kicevo	«	non
Prespa	«	non
Demir Hissar/ Sidirokastro	«	non
TOTAL : 17 sur 47 sièges dépendant d'Ohrid		NON : 14 OUI : 3
TOTAL GÉNÉRAL : 51 dont 24 sur le territoire de l'actuelle Bulgarie		NON : 33 OUI : 18

ANNEXE II

ATTITUDE DES TITULAIRES DES PRINCIPAUX SIÈGES DES PROVINCES BULGAROPHONES

N'ont été retenues que les éparchies où sont survenus des conflits entre 1830 et 1860

+ : Favorable aux Bulgares ; - : Hostile aux Bulgares ; + /- : Variable ; ? : Inconnue
Origine : G : grecque ; B : bulgare ; A : albanaise ; ? : inconnue
En grisé, les sièges situés sur le territoire de l'actuelle Bulgarie

ANNEES	TITULAIRES	ORIGINE	ATTITUDE SELON LES SOURCES				
			Zina Markova	Petăr Nikov	*C.V.*	Autres	Synthèse
ÉPARCHIES RATTACHÉES AU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE							
TĂRNOVO							
1827-1830	Konstantin de Kjustendil	?	?	?	?	?	?
1830-1838	Ilarion de Crète (2°)	G	+ p. 56	- p. 66	- nº 311	+[1]	+/-
1838-1840	Panaret	G	+ p. 58	- p. 77			+/-
1840-1846	Néophyte Vyzantios (1°)	G	- p. 135	- p. 107	+/-		+/-
					nº 186		
1846-1848	Atanas	G	- p. 138	- p. 108			-
1848-1857	Néophyte Vyzantios (2°)	G	- p. 135	- p. 107	+/-		+/-
					nº 186		
1858-1867	Grigorii	G		- p.130	- nº		-
PLOVDIV							
1825-1850	Nicéphore	?	+ p. 57	+ p. 106			+
1850-1857	Hrisant	G	- p. 151	- p. 106	+/-		+/-
					nº 33/316		
1858-1861	Paissij	**A**		+ p. 152	+ nº 414		+
LOVEČ							
1827-1845	Dyonisii.	G	- p. 60				-
1847-1850	Meletii I	G	- p. 140	- p. 104			-

[1] Pierre VOILLERY, « A propos d'un activiste… », *art. cit.*

1850-1852	Méletii II	G	- p. 140	- p. 139			-
1852-1860	Ilarion de Loveč	**B**	+ p. 141	+ p. 110	+ nº 316		+
VARNA							
1830-1846	Iossif	B	+ p. 62		+ nº 20		+
1847-1864	Porphyre de Preslav	G	- p. 62	- p. 80 /233			-
SOFIA							
1830-1853	Meletii	G	+ p. 57	- p. 104			+/-
1853-1858 ?	?	G		- p. 104			-
1858-1860	Gédéon	G		+ p. 153	+/-		+/-
					nº 404/480		
1860 - ?	Dorotei de Vraca	**B**	+/- p. 143	+ p. 110	+	- [2]	+/-
					nº 115		
ŠUMEN-PRESLAV							
1840-1847	Porphyre	G	- p. 61	- p. 80/233			-
1847 ?-1860	Benjamin	G		- p. 135	- nº 451	-[3]	-
POMORIE							
1849-1852	Ilarion de Loveč	**B**	+ p. 141	+ p. 110	+ nº 316		+
SILISTRA							
1854-?	Dionisij Dorotolski	G		- p. 136	+ nº 309		+/-
VIDIN							
Jusqu'en 1840	Anthyme	G	?	?	?	?	?
1840	Paissij	G		- p. 105			-
1840-1846	Kiril	G	- p.146	- p. 105			-
1846-1851	Bénédicte	G	- p.146	- p. 105			-
	Néophyte	G		? p. 136			?
1852-1868	Paissij	G		- p. 238	+ nº 117		+/-
PIROT							
1855-1860	Anthyme	?		- p. 136			-
Cité en 1861	Sophronij	?				-[4]	-
EDIRNE							
Jusqu'en 1850	Gérasim	G	+/- p. 155				+/-
1850 - ?	Cyrille	G		+ p. 136	+/- nº 72		+/-
11 sièges	33 dont G : 25, A : 1, **B :3**, ? :4			+ : 5 - : 14 +/- : 11 ? : 3			
ÉPARCHIES SITUÉES SUR LE TERRITOIRE DE L'ANCIEN ARCHEVÊCHÉ D'IPEK							
VRACA							
1828-1833	?	?	?	?	?	?	?
1833-1849	Agapii	**B**	+/- p. 57				+/-
1850-1852	Partenii	?	+/- p. 141				+/-
1852-1860	Dorotei	**B**	+/- p. 143	+/- p. 130	+ nº 115		+/-

[2] *Dunavski Lebed*, II, 57, 31 octobre 1861.
[3] *Balgarija*, 18 janvier 1860, Repris dans *C.V.* nº 451 du 3/10/1859 et nº 15 du 8/4/1861.
[4] *Dunavski Lebed*, 31 octobre 1861.

SAMOKOV							
1830-1837	Ignatii II	G	- p. 100	- p. 67			-
1837-1846	Ieremia	G	- p. 147	- p. 104			-
1846-1862	Matei	G	- p. 148	- p. 134	+/-	-[5]	+/-
					n° 322/460		
KJUSTENDIL							
Jusqu'en 1858	Artméij	?	?	?	?	?	?
1858	Dionissij	?		- p. 242	+ n° 477	-[6]	+/-
Après 1860	Ilarion de Love	**B**	+ p.141	+ p. 110	+ n° 316	+	+
SKOPJE							
1828-1830	Néophyte	G		- p. 67			-
1830-1832	Genadii	G	- p. 98	- p. 67			-
1832-1843	Gavriil	G	+ p. 99	+ p. 67			+/-
1843-1868	Ioakim	?		+/- p. 140	- n° 323		+/-
4 sièges	14 dont G : 6, **B : 3**, ? : 5		+ = 1 - = 4 +/- = 7 ? = 2				
ÉPARCHIES SITUÉES SUR LE TERRITOIRE DE L'ANCIEN ARCHEVÊCHÉ D'OHRID							
OHRID							
1843- ?	Iosif	G	- p. 156	- p. 103			-
?	Dionisii	G	- p. 156				-
Cité en 1855-1859	Ioanikij	?		- p. 139			-
1859-	Meletij de Loveč	G		- p. 247		-[7]	-
VELES							
?-1841	Ignatij	G	+/- p. 58/61				+/-
1848-1855	Avksentij	**B**	+ p. 40	+ p. 140	+ n° 7		+
1855-	Anthyme	G		+ p. 140	+ n° 421	-[8]	+/-
MONASTIR-BITOLA							
?	Gérasim	G	- p.61				-
1858	Bénédicte	?			- n°402	-[9]	-
3 sièges	9 dont G : 6, **B :1**, ? : 2		+ = 1 - = 6 +/- = 2 ? = 0				
TOTAL GENERAL							
18 sièges	56 dont G : 37, **B : 7**, A : 1, ? : 11		+ = 7 - = 24 +/- = 20 ? = 5				

[5] *Balgarija*, 3 octobre et 7 décembre 1859.
[6] *C.V.* N° 477, 2/4/1860. Polémique avec le *Dunavski Lebed.*
[7] *Macedonia, Documents and materials, Sofia, B.A.N., 1970, p. 162. Lettre au Srpski Dnevnik.*
[8] *Ibidem,* p. 162. "L'évêque d'Ohrid est simplement intolérable".
[9] *Ibidem*, p. 164. Lettre du 28/8/1860 adressée au journal *Balgarija.*

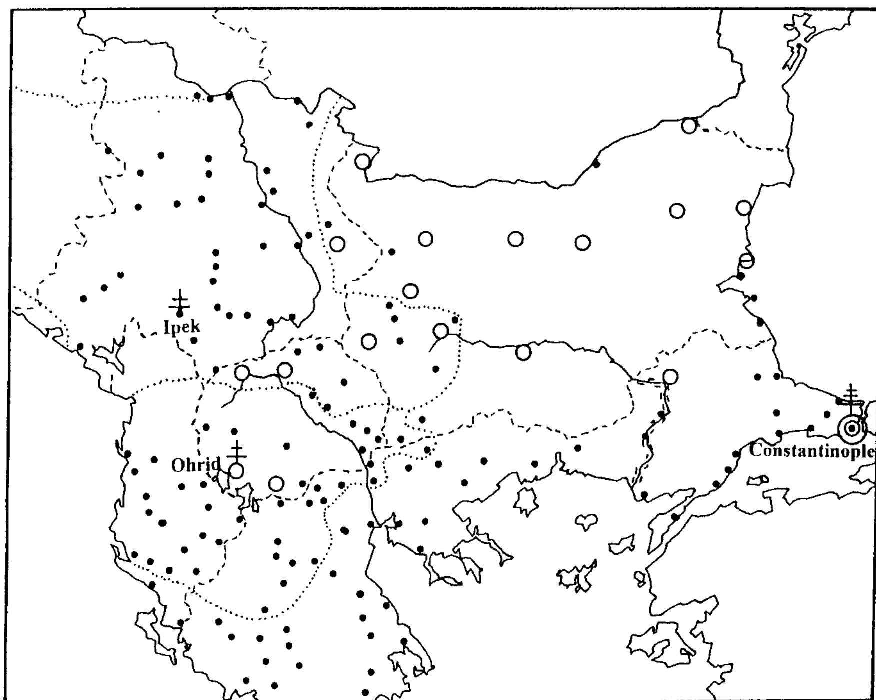
ANNEXE III

ATTITUDE DES PRÉLATS : ARGUMENTAIRE

	Arguments favorables				Arguments défavorables				Autres		
	Ensei-gnement - langue - écrits	Sauve-garde Biens Cultuels	Apparte-nance ethnique : Bulgare	Attitude favorable non motivée	Apparte-nance ethnique : Grec	Hostilité langue Et livres	Fiscalité Pression financière	Attitude hostile non motivée	Conflit au sein de l'Église	Conflit avec l'Autorité	Mise en cause de la mora-lité
TĂRNOVO											
Ilarion	*	*	*		*	*		*	*		
Panaret	*				*						
Néophyte	*				*			*			
Atanas					*			*			*
Grigorij							*	*			
PLOVDIV											
Nicéphore	*										
Hrisant	*							*			
Paissij				*							
LOVEČ											
Dionisij						*					
Meletij I[er]					*			*			
Meletij II				*	*	*	*			*	
Ilarion	*		*	*							
VARNA											
Iossif	*	*	*								
Porphyre					*	*	*	*			
SOFIA											
Meletij					*	*					
Gedeon				*	*	*					
Dorotei			*	*				*			
ŠUMEN-PRESLAV											
Benjamin					*			*			
ŠILISTRA											
Dionisij	*							*			*
VIDIN											
Anthyme					*						
Paissij					*			*		*	
Kiril					*			*		*	
Bénédicte					*			*			
Néophyte				*							
Paissij				*	*						

	Arguments favorables				Arguments défavorables				Autres		
	Ensei-gnement - langue - écrits	Sauve-garde Biens Cultuels	Apparte-nance ethnique : Bulgare	Attitude favorable non motivée	Apparte-nance ethnique : Grec	Hostilité langue Et livres	Fiscalité Pression financière	Attitude hostile non motivée	Conflit au sein de l'Église	Conflit avec l'Autorité	Mise en cause de la mora-lité
PIROT											
Anthyme											*
Sophronij								*			
EDIRNE											
Gérasim	*						*	*			*
Cyrille	*	*		*		*					
VRACA											
Agapij	*		*								*
Partenij									*		
SAMOKOV											
Ignatij II					*						
Ieremia					*						*
Matei	*							*			
KJUSTENDIL											
Dionissij		*					*				
SKOPJE											
Néophyte					*						
Génadij					*				*		
Gavijl				*	*						
Ioakim				*				*			
OHRID											
Iosif					*		*				*
Dionissij					*						*
Ioannikij								*			
VELES											
Ignatij	*					*					
Avksentij	*	*	*	*							
Anthyme				*	*			*			
MONASTIR - BITOLA											
Gérasim					*	*					
Bénédicte								*			
Total : 47	14	4	6	12	24	9	6	20	3	3	8

Patriarcat, archevêchés et métropolites de Turquie d'Europe.
Notices de 1835, 1855 et 1869



Légendes :

O Sièges cités
• Autres sièges
… Limites des ex-archevêchés d'Ipek et d'Ohrid
--- Limites des États actuels

(Carte : P. Voillery. Sources : P. Konortas, *op. cit.*)

Pierre VOILLERY, *Le haut clergé phanariote et les Bulgares. Oppresseur, prévaricateur ou bon pasteur ? (1830-1860)*

Le rôle joué par l'Église et le clergé est au centre de la réflexion sur la formation de la conscience nationale bulgare au XIX[e] siècle. L'analyse communément admise veut que le haut clergé — les Phanariotes — ait été parmi les principaux agents de l'asservissement de la population bulgare et que, pendant la période de la Renaissance bulgare, ils en aient été des opposants résolus.

L'étude du comportement des titulaires des sièges où, entre 1830 et 1860, se produisirent des incidents opposant le haut clergé aux communautés bulgares montre, au contraire, des comportements contrastés et variables selon les époques, les lieux, les circonstances, allant de l'hostilité la plus nette à un appui convaincu et permet de dire que les milieux ecclésiastiques, le modèle religieux orthodoxe et la culture grecque phanariote ont joué un rôle très important dans la sauvegarde, la construction et l'émergence de l'identité nationale bulgare. Si une partie de ces pasteurs grecs adopte des positions résolument hostiles, une autre témoigne de plus d'attention à ses brebis bulgares. Dans un premier temps, c'est le souci pastoral qui anime bien souvent ces hommes conscients du fait que l'hérésie naît de l'ignorance. Dans un deuxième temps, et à mesure que les revendications deviennent plus précises, le pragmatisme et la prudence guident souvent leurs choix et leurs attitudes.

Pierre VOILLERY, *The Phanariot Ecclesiastical Hierarchy and the Bulgarians. Oppressor, Dishonest or good Shepherd ? (1830-1860)*

The role played by the Great Church and the clergy is at the centre of the reflexion on Bulgarian national consciousness formation during the 19[th] century. The common analysis says that high clergy, the Phanariots, has been among the main responsible of bulgarian enslavement and, during the Bulgarian Revival, its most resolute opponents.

The study of the behaviour of the bishops in the seats where, between 1830 and 1860, took place incidents between high clergy and Bulgarian communities shows, by the contrary, contrasted behaviours varying according to periods, places and circumstances, from the mot clear hostility to a resolute help and allow us to say that the ecclesiastic circles, orthodox religious model and greek phanariote culturehace played a very important part in the safegard, the making and the emerging of the Bulgarian national identity. If some of those shepherds stayed on definitively hostile positions, others show more attention to the sheep. In a first time, it is the pastoral preoccupation which drives these men who have in mind that heresy comes from ignorance. In a second time, as claims are becoming more precise, pragmatism and carefulness drive their choices and attitudes.

A NEW SCHOOL FOR QADIS: EDUCATION OF THE SHARIA JUDGES IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE*

In 1855, a new school for qadis opened in Istanbul to give professional training to future judges recruited from among *medrese* students. *Mu'allimhane-i Nüvvab*, or the *Naib*s' College, as the school was first named, remained open until the end of the Ottoman Empire under various names — *Mekteb-i Nüvvab*, *Mekteb-i Kuzat* and then *Medresetü'l-Kuzat* — while expanding its role in producing Sharia judges for the Empire. The school marked an important innovation in the history of education in the Ottoman Empire as well as in the long tradition of Islamic education. The history of the *Naib*s' College not only shows the emergence of new approaches to the education of judges in the Empire, but also reflects the centralizing efforts of the *Şeyhülislâm*'s Office (*Bab-ı Meşihat*) and the ulema's struggle for survival in this changing environment.

Jun AKIBA is research fellow of the Japan Society for the promotion of science, Institute of oriental culture, University of Tokyo, 7-3-1 Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo 113-0033, Japan.

* An earlier version of this paper was read at the workshop "Interrelationship between Knowledge and Society in the Islamic World," held under the Islamic Area Studies Project at the University of Tokyo, on 27 October 2001. This research was partially supported by a Grant-in-Aid for Scientific Research from the Japanese Ministry of Education. Support for my research in Turkey from 1998 to 2000 was provided by the Heiwa Nakajima Foundation. I am grateful to Yücel Terzibaşoğlu and Iris Agmon for their helpful comments for improving the final draft of this paper. I also thank professors Tadashi Suzuki and Hiroyuki Yanagihashi for their valuable suggestions.

Since the beginning of the *Tanzimat*, the Ottoman Sharia court had faced continuous challenges from newly created institutions. First, the local administrative councils, composed of local officials and representatives of the local population, were set up and took over the administrative and financial functions of the Sharia courts. These councils also had the judicial authority to hear administrative and criminal cases. In addition, the appointment of civil administrators (*müdir*, and later *kaymakam*) to *kaza*s (districts) after 1842 almost confined the Sharia judges to a narrow judicial sphere. By 1864, as part of the provincial reforms, a new secular court system (*mahkeme-i Nizamiye*) was established by separating the judicial function from the duties of the local councils. The *Nizamiye* courts would hear civil and criminal cases according to the state law, apart from existing Sharia courts. In consequence, the jurisdiction of the Sharia courts was largely reduced to matters concerning personal status (marriage, alimony, inheritance, etc.) and *waqf*s. Still, it must be noted that it was a Sharia judge who assumed the office of chief judge of the secular court. Until the end of the Empire, the judge of the Sharia court was at the same time normally functioning as the chief judge of the civil court in the *Nizamiye* court system, although this new position of the Sharia judge did not go unchallenged by the Ministry of Justice[1].

There were problems in the institution of the Sharia judiciary as well. Since the eighteenth century, the delegation of the qadis' duties to their deputies (*naib*s) had become a prevalent practice. This caused serious problems of abuse, since *naib*s tended to charge excessive court fees to cover the payments to qadi title-holders, while the appointment of *naib*s escaped from the state's direct control. From the early nineteenth century on, the state repeatedly tried to centralize the appointment of *naib*s, which eventually turned qadis into mere nominal title-holders. The

[1] On the judicial reforms in the late Ottoman Empire, see C.V. FINDLEY, "Mahkama, 2. The Ottoman Era, ii. The Reform Era (ca. 1789-1922)," *EI*[2], 6, p. 5-9; Adolf HEIDBORN, *Manuel de droit public et administratif de l'Empire ottoman*, 2 vols.,Vienna and Leipzig, C.W. Stern, 1908-1912, 1, p. 216-266; Musa ÇADIRCI, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara, TTK, 1991, p. 222-223, 240-248, 279-283; Sedat BİNGÖL, "Tanzimat Sonrası Taşra ve Merkezde Yargı Reformu," in *Osmanlı*, 12 vols., İstanbul, Yeni Türkiye Yay., 1999, 6, p. 533-545; Jun AKIBA, "From *Kadı* to *Naib*: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period," paper presented at the 15th CIEPO Symposium, London, July 2002 (to be published). See also David KUSHNER, "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)," *Turcica*, 29, 1987, p. 60-62. The commercial court was first established in Istanbul in 1839 and later extended to each commercial center of the Empire.

choice of the plural of "*naib*" (*nüvvab*) for the qadis' school reflects this development[2]. The primary purpose of this article is to investigate the establishment and development of the *Naib*s' College in the context of the Ottoman reforms in the Sharia judiciary and in the judicial institutions in general.

Our second concern here is to locate the education and pedagogy applied in the *Naib*s' College within the framework of the history of Ottoman education. In spite of its importance and relatively long history in comparison with the other new civil schools set up after the *Tanzimat* reforms[3], few studies have been devoted to the *Naib*s' College. Studies on the education system of the late Ottoman Empire[4] usually concentrate on new-style schools and do not generally cover the *Naib*s' College any more than the traditional *medrese*s, which still remained active until the very end of the Empire. Some studies do make positive remarks on the school, but they usually only deal with its later history based on its 1914 regulations[5]. Only three recent studies deal with the *Naib*s' College. One is a study on the architecture of the school's new building of 1913[6]. The

[2] The transition from *kadı* to *naib* is discussed in AKIBA, "From *Kadı* to *Naib.*" See also FINDLEY, "Mahkama, 2." For an outline of the classical Ottoman Sharia judiciary, see İsmail Hakkı UZUNÇARŞLI, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara, TTK, 1965, esp., p. 83-118; Halil İNALCIK, "Mahkama, 2. The Ottoman Empire, i. The Earlier Centuries," *EI²*, 6, p. 3-5; İlber ORTAYLI, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara, Turhan, 1994; Feda Şamil ARIK, "Osmanlılar'da Kadılık Müessesesi," *OTAM*, 8, 1997, p. 1-72. The classical *naib*s are studied in Gilles VEINSTEIN, "Sur les *nâ'ib* ottomans (XVᵉ-XVIᵉ siècles)," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25, 2001, p. 247-267.

[3] Among important civil schools, *Mekteb-i Mülkiye* (the School for Civil Service) was established in 1859, *Mekteb-i Sultani* (Galatasaray Lycée) in 1868 and *Mekteb-i Hukuk* (the Law School) in 1880.

[4] Bayram KODAMAN, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, Ötüken, 1980; Yahya AKYÜZ, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, İstanbul, Kültür Koleji, 1993; Selçuk Akşın SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden, Brill, 2001, to name but a few.

[5] Osman ERGİN, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısiyle Türkiye Maarif Tarihi*, 5 vols., 2nd ed., İstanbul, Eser Matbaası, 1977, 1-2, p. 158-159; UZUNÇARİLI, *İlmiye Teşkilâtı*, *op. cit.*, p. 268-270; Yaşar SARIKAYA, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, p. 93-94, 175-176; Hüseyin ATAY, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, Dergâh Yay., 1983, p. 305. These studies agree that the *Naib*s' College produced many competent judges who served both in Sharia and *Nizamiye* courts. The same opinion can be found in İlber ORTAYLI, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3rd ed., İstanbul, Hil Yayın, 1995, p. 122.

[6] Yıldırım YAVUZ, "Mimar Kemalettin Yapısı 1913 Tarihli Medresetü'l-Kuzat'ın İnşaat Şartnamesi ve Keşif Defterleri," in *Aptullah Kuran İçin Yazılar / Essays in Honour of Aptullah Kuran*, ed. Çiğdem Kafescioğlu and Lucienne Thys-Şenocak, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1999, p. 461-499.

other two focus on the college's graduates originating from southern Albania[7] and the Caucasus[8], respectively, underlining the college's role in social mobility.

Finally, this article aims at contributing to the further understanding of the Ottoman court practice. Despite recent developments in the study of the Ottoman Sharia courts, rather less attention has been paid to the qadis' background[9]. Research on how they were trained and on which fields of knowledge they were trained in could help us understand the qadis' actual practice in the application of the law. We know to a certain extent what kind of textbooks on Islamic law were used in the *medreses*[10], but the link between theory in the legal textbooks and practice in the court remains unclear, and developments in this area during the nineteenth century have usually been neglected.

So far we have at least two excellent studies on the education of qadis in the Middle East coming from two anthropologists. One is Dale Eickelman's work of a social biography of a rural Moroccan judge[11], whose intellectual formation under the traditional but nonetheless colonial milieu is comparable with that of judges during the late Ottoman period[12]. The other is a study on writing and authority in Yemeni society by Brinkley Messick[13], which focuses on the texts of Sharia jurispru-

[7] Nathalie CLAYER, "Les cadis de l'après Tanzimat : l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova," *Turcica*, 32, 2000, p. 33-58.

[8] Alexandre TOUMARKINE, "Oulémas originaires du Lazistan, d'Adjarie, de Circassie et du Daguestan pendant les dernières décennies de l'Empire ottoman (fin du XIXe — début du XXe siècles) : Approche préliminaire," in *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, ed. Raoul Motika and Michael Ursinus, Wiesbaden, Reichert, 2000, p. 49-67.

[9] For a critical review on recent studies based on Sharia court records, see Dror ZE'EVI, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History : a Reappraisal," *Islamic Law and Society*, 5, 1998, p. 35-56. He points out the importance of considering the qadis' background to interpret the Sharia court records (*Ibid.,* p. 53). Clayer and Toumarkine's recent studies shed new light on the background of the late Ottoman Sharia judges originating from specific regions (see notes 7 and 8 above). See also Iris AGMON, "Social Biography of a Late Ottoman *Shari'a* Judge," *New Perspectives on Turkey*, forthcoming.

[10] See, for example, Cevat İZGİ, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 vols., İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, 1, p. 67-116, 163-183.

[11] Dale F. EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco : The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

[12] See how a young student used his knowledge before examiners of the Ministry of Justice under the French protectorate when he was applying for a post of deputy qadi (*Ibid.*, p. 108-110).

[13] Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.

dence, on the education of qadis, and on court practice. Messick has made an elaborate analysis of the Ottoman innovation in this field, which left a profound imprint on the formation of knowledge in Yemeni society. The Ottoman influence, however, remained limited to the Yemen[14], the most remote province of the Empire, whereas in the Ottoman center, more persistent, if not radical, changes were taking place within the institution of the Sharia court. The *Naib*s' College is one of the best examples illustrating how the Ottomans tried to rearrange the Sharia court system, parallelly to the general reorganization of the Ottoman judicial and educational systems.

This article will outline the history of the *Naib*s' College, by making an extensive use of primary sources found in the Prime Ministry Ottoman Archives (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*) in Istanbul and the "*Meşihat*" Archives of the Istanbul Mufti's Office (*İstanbul Müftülüğü Arşivi*)[15].

I. FOUNDATION OF THE *NAIB*S' COLLEGE IN 1855

First of all, there is some confusion on the opening date of the school among historians. In their classical works on Ottoman educational institutions, Osman Ergin[16] and İsmail Hakkı Uzunçarşılı[17] have accepted the year 1854 as the year of its establishment, basing themselves on the date of 1270 (1853-54) mentioned in the *İlmiye Salnamesi*[18] and later studies

[14] The *Nizamiye* court system was not implemented in Yemen.

[15] The *Meşihat* Archives contain documents formerly belonging to the *Şeyhülislam*'s Office. On these archives see Faruk BİLİCİ, "Les archives du Şeyh'ül-Islam en tant que source de l'histoire de la fin de l'Empire ottoman," in *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960): Actes du sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 Juillet 1992*, ed. Daniel Panzac, Paris, Peeters, 1995, p. 27-34; Bilgin AYDIN, "Osmanlı Yenileşmesi Döneminde Bab-ı Meşihat'ın Bürokratik Yapısı ve Evrak İdaresi," Unpublished M.A. Thesis, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1996; *Idem*, "Meşihat Arşivi'nde Şeyhülislamlık Merkez Kalemlerine ait Bazı Defterler," *Arşiv Araştırmaları Dergisi*, 2, 2000, p. 113-122. I am indebted to Bilgin Aydın and İlhami Yurdakul, who showed me the draft of the *Meşihat* Archives catalogue they were preparing and gave me many helpful suggestions about the sources. I also owe special thanks to Ömer Özkan, Abdullah Coşkun, Murat Al and Hüsnü Atam from the staff of the archives of the Istanbul Mufti's Office.

[16] ERGİN, *Maarif Tarihi*, 1-2, *op. cit.*, p. 157.

[17] UZUNÇARŞILI, *İlmiye Teşkilatı, op. cit.*, p. 268.

[18] *İlmiye Salnamesi*, İstanbul, Matba'a-i Âmire, 1334, p. 674. For its transcribed version, see Seyit Ali KAHRAMAN, Ahmed Nezih GALİTEKİN and Cevdet DADAŞ (eds.), *İlmiyye Sâlnâmesi*, İstanbul, İşaret, 1998, p. 562. Heidborn gives 1856 as the opening date. HEIDBORN, *Manuel*, 1, *op. cit.*, p. 278, n. 214.

have repeated the same mistake. However, as will be explained below, the first mention of the *Naib*s' College in official documents appeared not in 1854, but in mid-1855. In any case, since the regulations on the position of *naib*s, dated April, 1855[19], made no mention of the *Naib*s' College, it is highly unlikely that this school should have existed before the regulations came out.

The regulations of 1855 were intended to create a centralized system to administer the appointment of *naib*s, independently of the system existing for the appointment of qadis. This reform introduced a five-grade system, in which *naib*s as well as the posts of *naib*s were arranged into five categories, with candidates being appointed (in principle) only to posts corresponding to their grade (*sınıf*) (Art.1). Examinations would be applied to the admission into the grade system (Art. 2, 11)[20]. A Committee for the Selection of Sharia Judges (*Meclis-i İntihab-ı Hükkâmü'ş-fier'*) was created at the *Şeyhülislam*'s Office for the monitoring of the examination and appointment of judges[21].

At the same time, a new policy for recruiting judges was prescribed in the last article of the regulations, which required the candidates to a post of *naib* to be trained as apprentices at one of the courts in Istanbul before taking their qualifying examination as judges. In fact, the idea of the creation of a school for judges was occasioned by the failure of the plan prescribed in this article. The article read as follows:

> « Since the Sharia courts in Istanbul can be counted and regarded as a school (*mekteb*) for those who follow the career of a *naib*, such promising persons who wish to become judges should first of all attend one of these courts, where they shall work hard to learn and master the practical aspects of judicial principles and of the art of writing (*usul-i hükûmet ve kitabetin amelîsi*). They shall then be given a sealed certificate (*ilmühaber*) to attest their good conduct and uprightness and to be allowed to enter the examination assembly board after submitting a petition to the office of the *Şeyhülislam*. Those who should not follow this procedure shall not be permitted to enter the examination without a certificate. »[22]

[19] "Nüvvab hakkında Nizamname," 17 Receb 1271 (5 April, 1855), in *Düstur*, First Series, 4 vols. and 4 suppls, (İstanbul, Matba'a-i Âmire, 1289-1302) (hereafter cited as *Düstur¹*), 1, p. 321-324.

[20] See AKIBA, "From *Kadı* to *Naib*," *op. cit.*

[21] The legal ground of the foundation of the Committee for Selection of Sharia Judges seems to have been Article 11 of the 1855 regulations for *naib*s, which stipulated that the examination be conducted by the "*meclis.*" See *Düstur¹*, 1, p. 323.

[22] *Ibid.*, 1, p. 324.

It is interesting to note that the article did not explicitly stipulate the necessity of a *medrese* education for the candidates. It mentioned, however, that courts should be considered as a training school, where they would get acquainted with the "practical aspects of judicial principles and of the art of writing." As the next report of the Selection Committee (see below) indicates, they were expected to take minutes of the proceedings (*zabt-ı da'va*) as court scribes. In so doing they would learn how cases were heard and how legal documents were prepared. In fact, a perusal of biographical sources shows that it was common practice for a future judge to serve his apprenticeship as a court scribe throughout the Ottoman lands, and that this continued to be so even after the opening of the *Naib*s' College[23]. The 1855 regulations were intended to put this informal pattern of recruitment under state control[24].

The project, however, soon turned out to be unrealistic. Only three months later, on 9 July, 1855, the Committee for the Selection of Sharia Judges reported to the *Şeyhülislam* that there were more applicants than available scribal positions at the courts: "At present, scribes working [at the courts in Istanbul] are in greater number than necessary, so that even if they attend [the court], their turn for taking minutes (*zabt*) of the proceedings will not come even once in a month"[25]. Instead, the Committee proposed for the first time the establishment of a professional school for Sharia judges, where students would receive a practical training. This proposal was approved by the *Şeyhülislam*, Mehmed Ârif Efendi, who suggested the use of the *Mekteb-i Edebiye* building in the Süleymaniye district of Istanbul[26]. After the issue was discussed at the Council for

[23] Many examples can be given from the personnel files of judges (*Sicill-i Ahval Dosyaları* [SA dos.]) at the Istanbul Mufti's Office *Meşihat* Archives (IMMA). Selected and summarized biographies of judges based on the *Sicill-i Ahval* personnel files can be found in Sadık ALBAYRAK, *Son Devir Osmanlı Uleması* (hereafter cited as *SU*), 5 vols., 2nd ed., İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1996, vols. 1-4, *passim*.

[24] This arrangement resembles the practice of the *mülâzemet* (attendance or candidateship) in the classical period, in which candidates to a post of qadi (*kadılık* or *mansıb*) and professorship (*müderrislik*) were required to serve under the *İlmiye* dignitaries before their appointment to the office. See UZUNÇARŞILI, *İlmiye Teşkilatı, op. cit.,* p. 45-53; Halil İNALCIK, "Rūznāmče Registers of the *Kadıasker* of Rumeli," *Turcica*, 20, 1988, p. 251-275; Yuriko MATSUO, "The Mülâzemet System in the İlmiye Organization in the Ottoman Empire (1520-1620): According to Candidate Registers (Rumeli Kazaskerliği Rûznâmesi), *Annals of the Japan Association for Middle East Studies*, 11, 1996, p. 39-69 (in Japanese with an English summary).

[25] Prime Ministry Ottoman Archives (BOA), İrade Dahiliye 21224, Report of the Committee for Selection, 24 Şevval 1271 (9 July, 1855).

[26] BOA, İrade Dahiliye 21224, Report of *Şeyhülislam*, 25 Şevval 1271 (10 July, 1855).

Public Education (*Meclis-i Ma'arif-i Umumi*)[27], the Grand Vizier drew up an *arz tezkiresi*, which was endorsed by an Imperial decree (*irade*) on 16 August, 1855[28]. This date signaled the beginning of the history of the *Naib*s' College. Although it was not originally intended by the 1855 regulations for the judiciary, the establishment of the *Naib*s' College eventually became an important product of the reorganization of the Ottoman Sharia court system.

As seen from the decision making process, the initiative had come from the Committee and from *Şeyhülislam* Ârif Efendi. Indeed, it was this particular *Şeyhülislam*, Meşrebzade Mehmed Ârif Efendi (1854-58), who had launched a series of reforms in the Sharia judiciary[29]. He had been responsible for the preparation of the regulations for qadis[30] and *naib*s in April, 1855, and consequently for the creation of the Committee for the Selection of Sharia Judges. Born into an established *ulema* family, whose career pattern he followed, Ârif Efendi had served as a census administrator when Sultan Mahmud II had initiated the first general census, and had later become a member of the *Meclis-i Vala* (Supreme Council for Judicial Ordinances) in 1847[31]. He is known to have been a supporter of the leading *Tanzimat* reformists, Âli and Fuad

[27] *Mekteb-i Edebiye* was under the supervision of the Council of Public Education. On the council see Ali AKYILDIZ, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, İstanbul, Eren, 1993, p. 231-234; SOMEL, *Modernization of Public Education*, *op. cit.,* p. 38.

[28] BOA, İrade Dahiliye, 21224, Arz tezkiresi with İrade, 2-3 Zilhicce 1271 (15-16 August, 1855). On 7 September, 1855, the *Şeyhülislam* responded to the Grand Vizier that the appointment of functionaries to the school had been made. BOA, A.MKT.NZD (Bab-ı Âli Sadaret Dairesi, Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair) 161/79, Correspondence between the Grand Vizier and the *Şeyhülislam*, 15-25 Zilhicce 1271 (28 August-7 September, 1855). Cf. BOA, A. AMD (Amedi Kalemi) 62/21, draft of the Grand Vizier's memorandum. At first, the new school for judges was called "Mu'allimhane-i Kuzat" (Qadis' College). But soon after, the term "Mu'allimhane-i Nüvvab" (*Naib*s' College) began to be preferred in documents and eventually became the official name of the school. In the BOA documents, İrade Meclis-i Vala 15002 dated between 22 Zilhicce 1271 (4 September, 1855) and 17 Rebiülahir 1272 (27 December, 1855), the two names were used interchangeably.

[29] On the life of Mehmed Ârif Efendi, see *İlmiye Salnamesi*, p. 591-592; RIF'AT EFENDİ, *Devhatü'l-Meşâyih ma'a Zeyl* ([İstanbul]: n.p., n.d.), repr., Müstakımzade Süleyman Saadeddin [*sic*., wrongly attributed], *Devhat ül-Meşayıh: Osmanlı Şeyh ül-İslâmlarının Biyografileri*, İstanbul, Çağrı Yay., 1978, p. 131-132; ABDURRAHMAN ŞEREF, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, Matba'a-i Âmire, 1339, p. 303.

[30] "Tevcihat-ı Menasıb-ı Kaza Nizamnamesi," *Düstur*[1], 1, p. 315-320. This law only concerns the nominal holders of the title of qadi.

[31] Mehmet SEYİTDANLIOĞLU, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*, Ankara, TTK, 1994, p. 205.

Pashas and to have defended the controversial Reform Edict of 1856 (*Islahat Fermanı*)[32].

Ârif Efendi's career seems typical of the reformist *ulema* of the nineteenth-century Ottoman Empire. As demonstrated in Uriel Heyd's pioneering study, many leading *İlmiye* members had been actively participating in the reform movement during the reigns of Selim III and Mahmud II[33]. This trend continued well into the *Tanzimat* period, as, for instance, the reformist *ulema* continued to occupy important positions in the educational administration until 1850s[34]. It is interesting to note that Tahir Efendi, the first president of the Committee for the Selection of Sharia Judges, was also the head of the Council for Public Education[35]. The establishment of the *Naib*s' College can therefore be interpreted in the context of the tradition of the leading *ulema*'s reformist line and of their involvement in educational reform.

The new school was assigned the building that until then had been used by the *Mekteb-i (Ulum-ı) Edebiye* or School of Literary Sciences, located in the vicinity of the Süleymaniye Mosque. The *Mekteb-i Edebiye* had been one of the first two schools established for the training of civil officials in early 1839 (The other was the *Mekteb-i Ma'arif-i Adliye*)[36]. Aşçıdede Halil İbrahim, a former student of the *Mekteb-i Edebiye*, described the school as having a single room, the four sides of which were covered with long low desks (or benches? "*uzun rahleler*")

[32] CEVDET PAŞA, *Tezâkir*, ed. Cavid Baysun, 4 vols., İstanbul, TTK, 1953, 1, p. 69-71; ABDURRAHMAN ŞEREF, *Tarih Musahabeleri*, *op. cit.*, p. 303.

[33] Uriel HEYD, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Scripta Hierosolymitana*, 9, 1961, p. 63-96. Reprinted in Albert Hourani, *et al.* (eds.), *The Modern Middle East: A Reader,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 29-59. Ahmet Cihan put forward a further argument, which seems plausible, asserting that the period between 1770-1830 saw the climax of the ulema power. See Ahmet CİHAN, "Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması (1770-1876)," Unpublished Doctoral Dissertation, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

[34] SOMEL, *Modernization of Public Education*, 1-3, *op. cit.,* p. 32-40; KUSHNER, "The Place of the Ulema," *op. cit.,* p. 65-66.

[35] He was then serving as the qadi of Istanbul. For the life of Mehmed Tahir Efendi, see Mehmed SÜREYYA, *Sicill-i Osmani yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye*, 4 vols., İstanbul, Matba'a-i Âmire, 1308-1311, 3, p. 248-249. For his office at the head of the Committee for Selection and the Council of Education, see BOA, İrade Dahiliye 24655, *Şeyhülislam* to Grand Vizier, 7 Receb 1273 (4 March 1855); *Salname-i Devlet*, 11 (1273), p. 52, 54.

[36] AKYILDIZ, *Merkez Teşkilâtında Reform*, *op. cit.,* p. 227; ERGİN, *Maarif Tarihi*, 1-2, *op. cit.,* p. 386-393; SOMEL, *Modernization of Public Education*, *op. cit.,* p. 34-38.

and that each desk was called a "class/grade" (*sınıf*)[37]. Osman Ergin associated the physical setting of this school with that of a Quranic school (*sıbyan mektebi*) and blamed the "*medrese* mentality" (*medrese zihniyeti*) prevailing among the educators[38]. But when observed carefully, the *Mekteb-i Edebiye* appeared to have had innovative aspects such as the notion of "classes/grades,"[39] the emphasis on writing Turkish prose[40], or the idea of a professional school for civil service[41], which could be found neither in the Quranic schools nor in the *medrese*s. Therefore, the *Naib*s' College took over a building suitable for its purpose, in the sense that it was a place where new practices of education would be introduced.

At the beginning, the *Naib*s' College was intended to provide candidates to judgeship with a short-term training. It gave its first graduate in April, 1856, less than a year after its inception[42]. According to the proposal made by the Committee for the Selection of Sharia Judges, the school had only three staff members: one teacher experimented in the practical aspects of Islamic jurisprudence (*fiqh* / *fıkıh*), inheritance law (*farā'iḍ* / *fera'iz*), and *sakk*, or the formulation of court documents, with two assistants with skills in calligraphy as well as in the domains mentioned above. In class, students would first be taught jurisprudence and inheritance law; they would then be trained in the writing of court documents and probate inventories. The teacher would give exercises by providing students with legal cases, following which students would prepare the required legal documents by applying the appropriate *fatwa*s from Ottoman *fatwa* collections[43]. This method of practical training was apparently brought from the court[44], as the original purpose of the school was to replace the apprenticeship at the courts.

37 Aşçıdede Halil İbrahim, *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan bir Eser: Hatıralar*, ed. Reşat Ekrem Koçu, İstanbul, İstanbul Ansiklopedisi Yay., 1960, p. 20.

38 Ergin, *Maarif Tarihi*, 1-2, *op. cit.,* p. 388, n. 4, p. 392.

39 Somel, *Modernization of Public Education*, *op. cit.,* p. 16.

40 *Ibid*., p. 34. On the importance of Turkish in the *Naib*s' College see below.

41 *Ibid*., p. 35.

42 *İlmiye Salnamesi*, p. 689. Only one student graduated in 1856. But it seems that it usually took three years to finish the college during the initial period. Among the early graduates, Yusuf Nabi Efendi graduated in 1861 after three years of study. IMMA, SA dos. N° 214.

43 BOA, İrade Dahiliye 21224, Report of the Committee for Selection, 24 Şevval 1271 (9 July, 1855).

44 *Fatwa* collections had been used as qadi manuals. Mehmet İPŞİRLİ, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri," in *Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990, Bildiriler*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991, p. 161. The regula-

The education program followed at the *Naib*s' College can be considered to have been a combination of the higher level *medrese* education with the practical training of the courts. However, the acquisition of practical skills at school with an emphasis on writing in Turkish was a novelty in the tradition of the *medrese* education. This idea was possibly inspired by some of the innovations made in the training of civil servants, as initiated in the *Mekteb-i Ma'arif-i Adliye* and *Mekteb-i Edebiye*, the very school that had provided the *Naib*s' College with its building. Traditionally, practical skills had been transmitted from judges to scribes (or from senior scribes to apprentices) in a personal and informal way, but the establishment of the *Naib*s' College had initiated the institutionalization of the education of judges[45]. Indeed, much later, when Sharia judges were required to submit their *curricula vitae*, they would simply mention that they had graduated from the *Naib*s' College, contrary to the *medrese* practice of listing names of their teachers throughout their education[46]. This clearly shows the difference between the impersonal character of the new school and the traditionally personal character of the *medrese* education.

As a qualifying institution, the *Naib*s' College delivered third, fourth or fifth grade *naib* diplomas to its graduates, according to their exami-

tions for Sharia judges of 1840 stipulated the need for reference to *fatwa* collections as well as to *sakk* manuals in the preparation of legal documents. See "Mukteza-yı İrade-i Merhamet-ifade-i Şahane olarak Vecibe-i Uhde-i Hademe-i Şer'-i Mübin olan Hususat-ı Meşru'a-i Müstahsene-i Âtiyeyi Havi Ta'limname-i Hükkâmdır," printed edition, İstanbul, Takvim-i Vekayihane-i Devlet-i Aliye, [1840], p. 5, art. 7.

[45] Naturally, this did not mean the total replacement of apprenticeship with institutionalized training. As mentioned above, novice training continued to be a common practice after the opening of the *Naib*s' College. In fact, some judges passed through both types of training. In 1869, *Şeyhülislam* Hasan Fehmi Efendi suggested that the graduates of the *Naib*s' College should do their apprenticeship at the courts in Istanbul before being appointed to a judgeship, claiming that "they are only learning the theoretical aspects of [subjects such as] principles of jurisprudence, details of Sharia problems and the science of formulary (*mukaddemat-ı fıkhiye ve furu'at-ı mesa'il-i şer'iye ile fenn-i sakkin yalnız ilmîsi*), while the acquisition of the practice (*amelîsini tahsil*) [of these sciences] could only be attained through practice at the Sharia courts" (BOA, İrade Dahiliye 41779, the *Şeyhülislam* to the Grand Vizier, 5 Cümadelahire 1286 [11 September, 1869]). His suggestion, however, does not seem to have been implemented regularly, and later regulations did not include this kind of stipulation. Even so, there are examples among the college's graduates (before and after 1869) who did their apprenticeship in court before or after their college education. See for example, IMMA, SA dos. N° 166 (Ali Rıza Ef., 1880 graduate), n° 210 (= *SU*, 3, p. 177) (Mehmed Hayreddin Ef., 1869 graduate), n° 1457 (= *SU*, 3, p. 274-275) (Mehmed Nuri Ef., 1892 graduate).

[46] As seen in many examples from the dossiers of personnel records (IMMA, SA dos.).

nation results[47]. It was a major privilege of the college graduates that they could acquire higher grades (that is, third and fourth grades) immediately after graduation. Otherwise, no inexperienced *medrese* students or court scribes could attain higher grades lest they should have a prominent familial background that could earn them higher ranks of *İlmiye* at a younger age[48]. Even experienced judges were required to have passed the examination to obtain their certificate of a *naib* grade if they had no ranks in the *İlmiye* hierarchy[49]. Thus, while experienced judges without *İlmiye* ranks were strictly screened through examinations, the *Şeyhülislam* adopted a new recruitment policy based on a merit system, in which judges would be trained in the *Naib*s' College under his direction.

II. CHALLENGES

The first years of the *Naib*s' College were not without difficulties. In November, 1855, a group of *naib*s from Istanbul and the provinces (*umûmen bendegân-ı şehrî ve taşralı nüvvab fukarâsı kulları*) submitted a petition to the Sublime Porte protesting against the new arrangements for the appointment of judges[50]. The point of their complaint was the examination requirement for experienced judges and the compulsory training at the *Naib*s' College for those who had failed it. They asserted that they had already obtained certificates (*tezkireler*) from former *Şeyhülislam*s after examination, and that *Şeyhülislam* Ârif Efendi was trying to expel experienced judges (*kapudan tard ve teb'îd etmek*). They claimed that they could not afford to stay in Istanbul for a five- to ten-

[47] See *İlmiye Salnamesi*, p. 689 ff.

[48] Article 2 of the regulations for *naib*s stipulated that those who had no experience as judges but had the rank of *mevleviyet* or *müderris* could acquire the third grade through examination (*Düstur*, 1, p. 321). High-ranking *ulema* (*mevali-i kiram ve kibar-ı müderrisin*) who already served as judges were granted the first grade without an examination (*Ibid.*) Children of high-ranking *ulema* could enter the *İlmiye* hierarchy automatically at a very young age. See below.

[49] According to Article 11 of the regulations, except for those who had ranks, judges were obliged to take examinations in Istanbul to get a grade of *naib* (*Ibid.*, 1, p. 323). Later, the regulations of 1873 specified that only the third, fourth and fifth grades were available for those judges who had recently passed the examination to acquire this grade and this seems to have also been the case during the period between 1855 and 1873. See "Hükkâm-ı Şer'iye Nizamnamesi," 13 Muharrem 1290 (12 March, 1873), art. 11, *Düstur*[1], 2, p. 723.

[50] BOA, İrade Dahiliye 21789, petition from a group of *naib*s (undated).

months' education, which would force them to fall into debt on behalf of their families.

The *Şeyhülislam*'s response was categorical[51]. He refuted the complainers' competence for judgeship, saying that legal documents (*senedat-ı şer'iye*) issued by provincial *naib*s were not valid as evidence (*ihticaca salih olmadığı*), and that some of these documents could not even be read because of spelling mistakes. He discredited the certificates held by those *naib*s as having been handed down from the original holders to their children, or as having been acquired illicitly. It was, he continued, to prevent this kind of corruption that the Committee for Selection was created to arrange judges in five grades. To show how effective the *Naib*s' College trained its students, he attached to his memorandum several answer sheets composed by students[52]. In the concluding lines of his memorandum, he proposed to publish an announcement about this incident in the official newspapers, *Takvim-i Vekayi* and *Ceride-i Havadis*, in order to demonstrate his resolution not to allow any objection against the Committee and the school[53].

A second challenge came from another group of *naib*s in February, 1857. Their complaint was about the activity of the Committee for Selection, which, according to them, favored novices against experienced judges[54]. They accused the *Naib*s' College of attracting only individuals trying to evade military conscription. The *Şeyhülislam* rebutted the petition as being sent by ignorant men (*cehele*) making a false claim, and, once again proposed publishing the announcement in the newspapers[55]. This time, another petition signed and sealed by 80 judges was submitted, defending the reform[56]. They declared that they did not know anything about the above-mentioned petition or petitioners and that no one in the Committee for Selection was involved in corruption: "As regards the justice implemented in the above-men-

[51] *Ibid*., the *Şeyhülislam* to the Grand Vizier, 15 Rebiülevvel 1272 (25 November, 1855).

[52] Of three answer sheets that have survived, two are judicial decrees (*i'lâm*) and one is an official title deed (*hüccet*), all of which concern divorce cases. See *Ibid*.

[53] The relevant article is found in *Takvim-i Vekayi*, 536 (21 Rebiülahir 1272).

[54] BOA, İrade Dahiliye 24655, petition from a group of *naib*s (undated).

[55] *Ibid*., the *Şeyhülislam* to the Grand Vizier, 7 Receb 1273 (3 March, 1857); *Takvim-i Vekayi*, 554 (29 Zilkade1273). Cf. BOA, A.MKT.NZD 221/8, Correspondence between the Grand Vizier and the *Şeyhülislam*, 20-23 Şaban 1273 (15-18 April 1857).

[56] BOA, İrade Dahiliye 24655, petition from 80 judges, 29 Cümadelahir 1273 (25 February, 1857).

tioned committee, we have nothing to complain about (*diyeceğimiz olmadığı*)."

These two examples of challenges to the new system show that the creation of the Committee for the Selection of Judges and the establishment of the *Naib*s' College clearly undermined the vested interests of certain judges. The losers of this reform were most probably provincially-based and long-serving judges who did not hold high ranks in the *İlmiye*, since the Istanbul-centered new system advantaged those who lived or studied in Istanbul and, as mentioned above, exempted from examination those judges who had already held high ranks.

These examples also demonstrate to what extent the *Şeyhülislam* was convinced of the need for implementing a centralized and controlled system of recruitment and appointment. In June, 1857, after the second event was settled, the Committee for Selection sent a memorandum to the *Şeyhülislam* to define the status of the *Naib*s' College. It prescribed that, except for those who had done their apprenticeship in the courts of the capital, all new applicants to judgeship should be trained at the *Naib*s' College. In addition, those judges who had some experience in the *nahiye* (sub-district) courts or who had once failed the examination should also attend the lessons in the school before taking an(other) examination to obtain a *naib* grade[57]. In reality, however, even afterwards recruitment of judges from provincial court scribes continued because those *naib*s without a grade were also able to fill those posts that grade-holding *naib*s did not wish to accept.

Another interesting point in the *Şeyhülislam*'s above-mentioned report is the repeated references to the writing skills of the judges in his letters. As will be discussed in Part IV, writing was indeed a central issue in the curriculum of the *Naib*s' College.

III. THE 1874 AND 1883 REGULATIONS: A *MEKTEB* FOR *MEDRESE* STUDENTS

Having survived the challenges during its initial period, the *Naib*s' College produced about ten to eleven graduates every year between 1857 and 1873[58]. A new law for the Sharia judiciary was issued in 1873[59], and sub-

[57] IMMA, Register (*defter*) belonging to the *Meşihat* Archives but located in the *Şer'î Siciller* Archives (hereafter cited as D/I), 144, Register of *naib*s, fol. ii-a, memorandum of the Committee for the Selection of the Sharia Judges, 21 Şevval 1273 (14 June, 1857).

[58] *İlmiye Salnamesi*, p. 689-698.

sequently the *Naib*s' College was reorganized with new regulations, which stipulated the establishment of a new curriculum and of other rules and principles (18 February, 1874)[60]. The introduction to the regulations insisted on the aim behind the establishment of the *Naib*s' College:

> « The intention of the establishment and foundation of the *Naib*s' College is not to teach Arabic sciences (*ulum-ı Arabiye*) to students, but its principal aim is rather to provide instruction and teaching in the practical aspects of jurisprudence, inheritance law, their implementation and *sakk*, to students wishing to serve as Sharia judges and who had previously studied in the Arabic sciences, and have thus already acquired the ability to write to a level of expressing their intentions. »

" Arabic sciences " here probably did not only mean lessons of Arabic grammar, *sarf* (morphology) and *nahiv* (syntax). The term could sometimes also mean the whole fixed *medrese* curriculum prevailing in Istanbul and in the neighboring regions[61], in which Arabic grammar, logic, Islamic doctrine (*aka'id*) and philosophy (with the textbook *Kadı Mir*) were taught with prescribed textbooks and commentaries. In any case, the first article required the applicants to have completed their instruction in *Şerh-i Aka'id*[62], which meant that they were at the last stage of *medrese* education[63]. In nineteenth- and early-twentieth-century Istan-

[59] " Hükkâm-ı Şer'iye Nizamnamesi, " *Düstur[1]*, 2, p. 721-725.

[60] " Mu'allimhane-i Nüvvab için Müceddeden Kaleme Alınan Ta'limnamedir, " Gurre-i Muharrem 1291 (18 February, 1874), IMMA, Register (*defter*) of the *Şeyhülislam*'s Office (hereafter cited as D), 1999, Register of the Committee for the Selection of Sharia judges, 2b-3a.

[61] For example, IMMA, SA dos. nº 1061 (Ahmed Hamdi Ef., " *ulum-ı arabiye'yi bi't-tahsil… icazetname ahzına muvaffak olduktan sonra* "), nº 2474 (Mehmed Necib Ef., " *Şerh-i Aka'id'e kadar ulum-ı arabiye'yi tahsilden sonra* ").

[62] Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar al-Taftāzānī (d. 1390), *Sharḥ 'Aqā'id al-Nasafī*, a commentary on Najm al-Dīn 'Umar b. Mu'ammad al-Nasafī (d. 1142), *al-'Aqā'id*. See Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* (hereafter cited as *GAL*), 2 vols. and 3 suppls., Leiden, E. J. Brill, 1937-49 (1, p. 548; 2, p. 280).

[63] The entrance examination would be given in two stages. In the first examination at the *Naib*s' College, applicants were expected to write down the meaning of a *fatwa* selected from Çatalıcalı Ali Efendi's *fatwa* collection. Those who passed the first stage could then take the second examination at the Committee for Selection. In this second examination, a sentence would be picked from the legal textbook *Dürer*, and questions derived from this question would be given on subjects taught in the *medrese* system such as *sarf*, *nahiv*, logic, rhetoric and others. " Mu'allimhane-i Nüvvab için Müceddeden Kaleme Alınan Ta'limnamedir, " art. 1, IMMA, D 1999, 2b; " Meclis-i İntihab Nizamnamesidir, " 15 Şevval 1290 (6 December, 1873), Art. 6, *Ibid.*, 1b. In his memoirs, Başkâtipzade Ragıp Bey describes his experience at the entrance examination he took in 1913. BAŞKÂTIPZÂDE Ragıp Bey, *Tarih-i Hayatım: Kayserili Başkâtipzâde Mülazım Ragıp Bey'in Tahsil-Harp-Esaret-Kurtuluş Anıları*, ed. Ahmet Emin Güven and M. Bülent Varlık, Ankara, Kebikeç Yay., 1996, p. 40-41.

bul, a *medrese* student would attend one of the lesson circles in the great mosques, and would continue to study under the same teacher until he finished the whole set of textbooks to get a diploma (*icazet*). Islamic jurisprudence and other subjects like rhetoric, theology or *hadith* were not taught in the regular classes in the morning, and students would usually take lessons on these subjects from various teachers in the afternoon and holidays[64]. Thus the *Naib*s'College would make up for the insufficiency of law education in the regular *medrese* system, and its aim was to provide a post-*medrese* education for students who had almost completed the *medrese* curriculum. As a practice, *medrese* students at the last stage of the regular course entered the *Naib*s' College while continuing to attend the mosque lessons to receive a diploma[65].

The differentiation of the *Naib*s' College from the *medrese* tradition became clearer in December, 1883, when the school was renamed *Mekteb-i Nüvvab* according to its revised regulations[66]. The term "*mekteb*" had been used for new-style schools created at the initiative of the government during the *Tanzimat* period. New-style schools were mostly characterized by their curricula stressing practical knowledge, a grade or class system, and a Western-inspired architectural layout[67]. By the 1880s, a network of government schools (*i.e.*, *mekteb*s), especially of *rüşdiye* (advanced primary) level, had developed throughout the Empire and professional higher-level schools such as the *Mekteb-i Harbiye* (Military Academy), *Mekteb-i Tıbbiye* (Medical School) and *Mekteb-i Mülkiye* (School of Civil Service) had won high repute[68]. Three years earlier, in 1880, the *Mekteb-i Hukuk* or Law School was established in order to train judges, prosecutors and lawyers for the *Nizamiye* court system[69], soon to become the rival of the *Naib*s' College. Thus, the use

64 On the *medrese* curriculum, see Jun AKIBA, "School Life of Istanbul Medreses in the Late Ottoman Empire (1839-1908)," *Shigaku-Zasshi* (Tokyo), 105/1, 1996, p. 62-84 (in Japanese with an English summary); Abdülaziz BEY, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, ed. Kazım Arısan and Duygu Arısan Günay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1995, p. 79-85.

65 See many examples from IMMA, SA dos. and *SU*. See also CLAYER, "Les cadis de l'après Tanzimat," *op. cit.,* p. 41-43.

66 "Mekteb-i Nüvvab hakkında Mücedden Kaleme Alınan Ta'limattır," 9 Safer 1301 (9 December, 1883), printed edition ([İstanbul], 1301).

67 SOMEL, *Modernization of Public Education*, *op. cit.,* p. 16, 97. For architecture see Benjamin C. FORTNA, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 130-164.

68 Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed., London, Oxford University Press, 1968, p. 181-182.

69 ERGİN, *Maarif Tarihi*, 3-4, *op. cit.,* p. 1085-1115.

of the term "*mekteb*" must have been made with a view to emphasize a difference from the *medrese*, and a similarity with the new-style professional schools of the period[70]. Indeed, the *Naib*s' College had many common aspects with other *mekteb*s.

The 1874 regulations brought to the *Naib*s' College a system of grades and of promotion through examinations (Art. 2). Dividing the student body into classes according to their level of study was a novelty for the *medrese* tradition. The school would be composed of two grades, a first class (*sınıf-ı evvel*) and a second class (*sınıf-ı sani*), but contrary to the modern system, the second class corresponded to the first grade (Art. 4). The length of each grade was not stipulated in the regulations, although it was specified that the education was to be completed in at least three years. The graduates would be granted a third, fourth or fifth grade title of *naib* according to the results of their graduation exam.

In addition to the grading and examination systems, the students' daily school life was to be brought under a certain discipline with constant checks on student attendance. A roll book (*cedvel*) would be kept, and those who had been absent two or three days a week would be punished[71]. Disciplinary features, as they appeared in the strict surveillance as well as in the grade and promotion through examination system, were also distinctive characteristics of the new-style schools[72].

Contrary to the principle of the merit system applied in formal examinations, a special class was reserved for the *zadegân* or children of high-ranking *ulema* families. They were to be nominated by the *Şeyhülislam*, and were granted the privilege of entering the *Naib*s' College without examination (Art. 3). This practice reflected the patrimonial character of the *İlmiye* institution, according to which it had become a rule, since the beginning of the eighteenth century, that the *rü'us* diploma or license to enter the *İlmiye* hierarchy would be given automatically to children of the high-ranking *ulema*[73]. The *zadegân* class

[70] The name *Mu'allimhane-i Nüvvab* remained in use interchangeably with the institution's new name in the official documents and publications until around 1909.

[71] Three-time offenders would be dismissed from the school. See Art. 16, 17. In the 1883 regulations, stipulations on the students' behavior were more detailed (Art. 28-35). Similar stipulations are also found in the regulations for the School of Civil Service and the Law School. See *Düstur[1]*, 4, p. 469, 475.

[72] See note 67. For a critical argument about the discipline and order of new-style schools in modern Egypt, see Timothy MITCHELL, *Colonising Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 69-79.

[73] This privilege brought about the dominance of a few aristocratic *ulema* families in the eighteenth century. See Madeline C. ZILFI, "Elite Circulation in the Ottoman Empire:

would be composed of ten students and regarded as equivalent to the second grade. Aside from these special students, there would be two classes of twenty students each, making a total of fifty students.

The college's new regulations of 1883 introduced a grade system in the modern sense of the term. The student body was divided into four classes and the term of education rose to four years. The size of the school was also expanded to ninety students, with the first grade containing thirty students and the others twenty each. The school's expansion had begun a little earlier, when in November 1882, the quota for the first grade was raised to thirty[74], and in December of the same year, when the renovation and enlargement of the building was completed[75]. The expansion of the school eventually led to an increase in the number of graduates, which rose to an average of eighteen per year until 1910 from thirteen in the previous period between 1874 and 1883[76].

The *zadegân* class followed an interesting fate. According to a record from the register of the Committee for the Selection of Sharia Judges, the quota for the *zadegân* class was as high as thirty, compared to ten at the beginning of 1882. This increase in the number of *zadegân* students shows the lenient treatment of high-ranking *ulema* families on the part of the school and of the *İlmiye* institution in general, as well as the latters' high expectations from the school. The 1883 regulations, however, envisioned the gradual abolition of the *zadegân* class. Provisional clauses of the regulations laid down that the *zadegân* class composed of ten students would continue until 1887, and that after that, all prospective students would be accepted on equal terms. During this transitional period, the *zadegân* would be required, in order to be admitted, to have completed their studies in logic and taken examinations on *sarf*, *nahiv*, logic, calligraphy and composition. This suggests that the administrators of the

Great Mollas of the Eighteenth Century," *JESHO*, 26, 1983, p. 318-364; *Idem*, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988, chap. 2. There was a similar special class also called "*zadegân sınıfı*" at the *Mekteb-i Harbiye*, reserved to the sons of *Paşa*s (*paşazadeler*). It was created in 1889-90 and abolished in 1908. Ergin, *Maarif Tarihi*, 3-4, p. 892-894.

[74] IMMA, D 1874, Register of the Committee for Selection, 168a, nº 1096, 21 Zilhicce 1299 (3 November, 1882).

[75] BOA, Yıldız Collection, Mütenevvi Marzuat Evrakı 10/23, from the Committee for Selection to the *Şeyhülislam*, 10 Safer 1300/9 Kânunıevvel 1298 (21 December, 1882). The project of restoration began in August, 1881. See also BOA, İrade Dahiliye 67665, Correspondence between the Grand Vizier and the Minister of Evkaf, 14 Ramazan 1298-18 Muharrem 1299/28 Teşrinisani -28 Temmuz 1297 (9 August-10 December, 1881).

[76] *İlmiye Salnamesi*, p. 704-728.

school, namely the Committee for Selection, aspired to pursue a rational recruitment policy against the interests of elite *ulema* families. Yet, these privileged families must have been powerful enough to ensure, as the records show, the survival of this special class during the entire Hamidian period[77]. Only in August, 1908 was the *zadegân* class officially abolished[78].

IV. PEDAGOGICAL INNOVATION

The most important subjects to be taught at the *Naib*s' College concerned the application of jurisprudence, about which detailed stipulations were included in the regulations. Everyday, a teacher would give a lesson in jurisprudence based on the *Dürer*[79] or *Mülteka*[80] textbooks. Then, the director, based on the legal problem taught, would describe the matter in the form of a lawsuit and would require the students to take *zabt-ı da'va* or minutes of the proceedings. After the minutes were corrected, he would teach them the court procedure and how the case should be settled. The students would draft the legal documents according to the minutes, which would be corrected by their teachers. It is likely that learning the style and terminology of legal documents (*sakk*) was central in this lesson[81], as the *sakk* was referred to as one of the objects of the education in the *Naib*s' College in the introduction to the

[77] In October, 1906, 15 *zadegân* students took the entrance examination. Along with four students who passed it with higher marks, Âtıf Beyzade Mehmed Kemaleddin and Halil Efendizade Ali Zühdi got equal marks. The former was preferred because his father Âtıf Bey's rank (*İstanbul payesi*) was higher than Halil Efendi's (*kibar-ı müderrisîn*) and the late Âtıf Bey had enjoyed a good reputation. IMMA, D 2008, Register of the Committee for Selection, 10a. Cf. *Ibid.,* 30a.

[78] IMMA, D 1915, Register of the Committee for Selection, nº 1016, 11 Receb 1326/26 Temmuz 1324 (9 August, 1908).

[79] Molla Hüsrev, Muḥammad b. Farāmurz b. 'Alī (d. 1480), *Durar al-Ḥukkūm fī Sharḥ Ghurar al-Aḥkām*, a commentary on his own work, *Ghurar al-Aḥkām* (*GAL*, 2, p. 292).

[80] Ibrūhīm b. Mu'ammad al-Ṭalabī (d. 1549), *Multaqū al-Ab'ur*. The 1874 regulations stipulated the teaching of both *Dürer* and *Mülteka* (Art. 4), while the 1883 regulations required only the former. The *Mülteka* was widely read in the Ottoman *medrese*s and used as a reference book for qadis and muftis. Şükrü Selim HAS, "The Use of *Multaqa'l-Abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship," *Osmanlı Araştırmaları,* 7-8, 1988, p. 394-408.

[81] Due to his role in this lesson, the director appeared in the Ottoman state yearbooks as "the director and the teacher of *sakk* (*müdir ve sakk muallimi*)." See for example, *Devlet Salnamesi*, 58, 1320, p. 190-191.

1874 regulations mentioned above. *Sakk* manuals or books of formularies of legal documents were probably also used during the lessons, as a copy of such a book can be found among the list of books kept in the college library[82].

Lessons on inheritance law and probate inventories would be given in the same manner: Two days a week, the teacher would teach a subject from inheritance law and the director would explain the practical aspects of the subject, instructing the students on how to prepare probate inventories. Then the students would be required to draw up inventories accordingly, and submit them for correction. The 1883 regulations indicated the textbooks to be used: *Siraciye*[83] for first-grade students and *Salih Efendi Ceridesi*[84] for second through fourth-grade students (the latter was mainly written in Turkish). Judging from examination papers, *sakk* manuals and biographical records, Ottoman Turkish was used as the written language in class for these minutes, legal documents and probate inventories. Although in the Arab regions the written and spoken language at the Sharia courts was usually Arabic, Arabic writing for legal documents did not seem to have been taught systematically, except for the period between 1902 and 1904, when a teacher of Arabic formu-

[82] IMMA, D/I 144, Register of *naib*s, fol. ii-b. The book in the list is *Dürrü's-Sukûk* by Çavuşzade Mehmed Aziz. This manual was published twice in Istanbul (1860-61, 1871). See M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 1, p. 313. For *sakk* manuals as qadis' handbooks, see İpşirli, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri," p. 161-162; Ahmet Akgündüz (ed.), *Şer'iye Sicilleri*, 2 vols., İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988-89, 1, p. 18. The Penal Code of *İlmiye* issued in 1838 required that the phrasing of legal documents should conform to celebrated *sakk* manuals (*i'lâmat ve sa'ir senedat-ı şer'iyenin siyak u sibakları sukuk-i mu'tebereye tatbik*). See "Tarik-i İlmî'ye da'ir Ceza Kanunname-i Hümayunudur," Rebiülevvel 1254 (May-June, 1838), p. 12, reprinted in Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarîk-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kânunname'si"," *Tarih Araştırmaları Dergsi*, 14/25, 1982, p. 158. See also Article 7 of the regulations for the judges of 1840 (refer to n. 44).

[83] Muḥammad b. Muḥammad al-Sajāwandī (d. 1200), *al-Farā'iḍ al-Sirājiyya*. Perhaps it was used with a famous commentary by Jurjānī: al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 1413), *Sharḥ al-Sirājiyya*. See Ferhat Koca, "el-Feraizü's-Siraciyye" in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (hereafter cited as *DİA*), İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, 12, p. 367.

[84] Salih Efendi (d.?), *Ceride-i Fera'iz*, İstanbul, Takvimhane-i Amire, 1264. This book was later reprinted over seven times. See M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, *op. cit.*, 1, p. 201; Fehmi Edhem Karatay (ed.), *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu*, 2 vols., İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1956, 2, p. 712-713.

lae (*sakk-i Arabî*) served besides the director who was also a teacher of the formula[85].

As mentioned above, the constant checking of writing was an essential feature of teaching at the *Naib*s' College. This showed a marked difference from the *medrese* education, which emphasized memorization, recitation and disputation as the basic elements of teaching[86]. As Brinkley Messick observes, in the tradition of Islamic education, the role of writing, though actually important, was systematically kept in the background because the theory of legitimate reading of texts required the oral transmission of information directly from the teacher[87]. For Ottoman judges, especially for those appointed to major towns of Anatolia and the Balkans, the ability to write in Ottoman Turkish was indispensable for conducting their duties. In spite of this, the Istanbul *medrese* education heavily focused on Arabic, whereas the role of writing in Turkish was usually under-emphasized, although it is certain that Turkish commentaries on the classic works were used and Turkish was spoken in class. Instead, writing in Turkish was learned implicitly during the *medrese* lessons and especially the competence of writing Turkish legal documents was acquired on the spot, *i.e.* through training in court. In this sense, the *Naib*s' College made an important break with the tradition of the *medrese* education, by bringing the practical training of Turkish writing into the classroom. The significance of Turkish as the official language came to the fore in the new curriculum of 1883.

In the 1874 regulations, the *Mecelle* (*Majalla*) was added to the school's curriculum. The *Mecelle* was the Ottoman civil code based on Hanafi jurisprudence and was compiled by a special governmental committee between 1869 and 1876. Although its content was in accord with

[85] *Devlet Salnamesi*, 58, 1320, p. 190-191 ; 59, 1321, p. 208-209 ; 60, 1322, p. 222-223. This teacher was, judging from his name and his rank (*Haremeyn*), Süleymaniyeli Ahmed Faiz Efendi, an experienced judge of Kurdish origin. See *SU*, 1, p. 190-191. No other appointment of teachers for Arabic formulae is to be found in the yearbooks. Personnel records of the judges show that there were many *Naib*s' College graduates who could not write Arabic. For example, Abdurrahman Şükri Efendi (born in İstanbul, graduated in 1872) wrote in his *curriculum vitae*, "I speak and write Turkish, while I speak Arabic a little (*Arapça da cüz'îce tekellüm ederim*)." IMMA, SA dos. nº 2681. Cf. CLAYER, "Les cadis de l'après Tanzimat," *op. cit.,* p. 45.

[86] For the pedagogy of the *medrese* education in late Ottoman Istanbul, see AKIBA, "School Life," *op. cit.,* p. 68-70. *Cf.* EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco*, p. 72-106 ; *Idem*, "The Art of Memory : Islamic Education and its Social Reproduction," *Comparative Studies in Society and History*, 20/4, 1978, p. 485-516.

[87] MESSICK, *The Calligraphic State*, 89-90. Cf. Jonathan BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 26.

the Sharia, it was different from the works of traditional Hanafi jurisprudence in that it was composed of numbered articles like modern law and that it was originally written in Ottoman Turkish[88]. The *Mecelle* was designed to be applied not only in the Sharia courts, but especially in the *Nizamiye* courts, which had been active since 1864.

While the 1874 regulations only mentioned the *Mecelle* as one of the subjects with no further detail, the curriculum introduced with the 1883 regulations was more unequivocal in including subjects concerning the new law and procedures for the *Nizamiye* courts. The motivation behind this new arrangement is clear in a document dated April, 1883, stating that since the *naib*s were also judges of the *Nizamiye* courts, they should become proficient in the [new] judicial laws and that the educational principles (*usul-i tedrisiye*) should be improved and expanded[89]. As mentioned earlier, the Sharia judge was at the same time presiding over the *Nizamiye* court. Since 1876, examinations on the *Mecelle* had been given to the applicants to a post of *naib*[90], and in 1879, the new law on the *Nizamiye* court system foresaw that an official from the Ministry of Justice should be present at the Committee for the Selection of Sharia Judges to check the qualification of applicants to a post of *Nizamiye* judge[91]. In examinations on the *Mecelle*, applicants were expected to prepare legal documents according to the procedure of the *Nizamiye* court (*mazâbıt-ı nizamiye* or *i'lâm-ı nizamî*)[92]. Therefore, as the new system developed, Sharia judges were increasingly required to have knowledge of the new law and court procedure in order to keep hold of their positions in the *Nizamiye* courts[93]. They also had to compete with the graduates of the new Law School established in 1880 to man the new system. The revision of the college's curriculum in 1883 was well-timed

[88] For the significance of the *Mecelle*, see MESSICK, *The Calligraphic State*, *op. cit.*, p. 54-58.

[89] BOA, İrade Dahiliye 70318, the *Şeyhülislam* to the Grand Vizier, Gurre-i Cümadelahire 1300/28 Mart 1299 (9 April, 1883).

[90] IMMA, D 2000, Register of the Committee for Selection, 26a, 22 Cümadelula 1293 (14 June, 1876).

[91] "Mahakim-i Nizamiyenin Teşkilatı Kanun-ı Muvakkatıdır," 27 Cümadelahire 1296/5 Haziran 1295 (17 June, 1879), Madde-i Munzamme, *Düstur*^{1}, 4, p. 260.

[92] IMMA, D 2000, 26a; D 1874, 166b, nº 1078.

[93] Some graduates served at judicial posts in the *Nizamiye* court system independently of Sharia judgeship. For example, Ali Enver Efendi (1875 graduate) served as the chief judge of the criminal court of first instance in the Canik region (*sancak*) from 1885 to 1886. IMMA, SA dos. nº 2307 (=*SU*, 1, p. 310). The office of the chief judge of a criminal court was usually manned by the personnel of the Ministry of Justice.

because the regulations of the Law School stipulated that after the first three years only its graduates could serve at the *Nizamiye* courts of first instance[94]. The college's effort turned out to be largely successful, since this stipulation was never implemented.

The 1883 regulations prescribed that the *Mecelle* should be taught twice a week in conformity with the same pedagogical method as that of Islamic jurisprudence: The teacher would explain a problem and its solution with relevant principles and then have the students draw up a judicial decree according to the court procedure (Art. 13). The procedure and the judicial decree to be taught were apparently those applied at the *Nizamiye* courts[95]. The same article of the regulations stipulated that composition, orthography (*inşa ve imlâ*) and calligraphy (*hüsn-i hatt*) were to be taught twice a week. Composition and orthography here is concerned with the writing of Ottoman official documents, which must have helped judges get along in the Ottoman bureaucracy.

The 1883 regulations also included lessons on *fatwa* collections at least twice a week, with a view "to supplement knowledge." In these lessons, a *fatwa* would be read out to students for them to write it down. The lesson would then continue in a similar way to those of jurisprudence, that is, students would be required to prepare the legal documents based on the *fatwa*. *Fatwa* collections used in the classroom were most probably those of Çatalcalı Ali Efendi or other major *fatwa* collections of Ottoman *Şeyhülislams*[96], since these books were most popular among the Ottoman *ulema*, and above all, Ali Efendi's *fatwa*s were used in examinations[97].

[94] "Hukuk Mektebi Nizamnamesi," art. 35, *Düstur¹*, 4, p. 477.

[95] The *Salname*s of 1299, 1300 and 1301 show the name of a teacher of the *Naib*s' College, who taught "judicial laws and legal decrees of the *Nizamiye* [court] (*kavanin-i adliye ve i'lamat-ı nizamiye*)." *Salname*, 37, 1299, p. 163; 38, 1300, p. 59; 39, 1301, p. 146. İsmail Hulusi Efendi (1886 graduate) learned the *Mecelle* and civil procedure (*usul-i muhakeme-i hukukiye*) among other subjects. IMMA, SA dos. N° 1501.

[96] On the life of Çatalcalı Ali Efendi (d. 1692) and his *fatwa* collection, see Mehmet İPŞİRLİ, "Çatalcalı Ali Efendi," *DİA*, 8, p. 234-235; Cengiz KALLEK, "Fetâvâ-yı Ali Efendi," *DİA*, 12, p. 438. Other major *fatwa* collections are: Feyzullah Efendi (d.1703), *Fetava-yı Feyziye* (*DİA*, 12, p. 443); Yenişehirli Abdullah Efendi, (d.1743), *Behcetü'l-Fetava* (*DİA*, 1, p. 100-101); Dürrizade Mehmed Arif Efendi (d.1800), *Neticetü'l-Fetava* (*DİA*, 10, p. 37). The *Naib*s' College had these *fatwa* collections in its library. See IMMA, D/I 144, Register of *naib*s, fol. ii-b (list of the books kept at the *Naib*s' College).

[97] *Fatwa* collections had been used in examinations in earlier periods. The *İlmiye* Penal Code of 1838 laid down that the examination for the applicants of judgeship would be given from Turkish *fatwa* collections and Arabic books of jurisprudence. See ÇADIRCI, "Kadılık Kurumu," *op. cit.,* p. 151.

Examinations for the *Naib*s' College students would be organized by the Committee for Selection. The regulations for the Committee issued in 1873[98] prescribed a method of examination, according to which the questions for promotion and graduation examinations would be taken from the *fatwa* collection of Çatalcalı Ali Efendi. First, the chairman of the Committee would open the book of *fatwa*s at random, and then the Committee would select an appropriate *fatwa* from that particular page for the theme of the examination (Art. 3). The students would prepare a legal document based on that *fatwa* and answer the questions related to it (Art. 4-5, 9-10). Adolf Heidborn makes an interesting note about the examination, saying that students would bring with them their books, cushions and food to the examination hall, because the examination would go on for twenty-four hours and the students were allowed to refer to their books[99].

V. A NEW CURRICULUM, A NEW ORDER

It has been widely acknowledged that the name of the *Naib*s' College was changed in 1908 from *Mekteb-i Nüvvab* to *Mekteb-i Kuzat* (Qadis' College) and again in 1909 to *Medresetü'l-Kuzat* (Qadis' *Medrese*) and that the scope of the curriculum was widened in 1914 by new regulations. This information is mainly based on the *İlmiye Salnamesi*. The archival documents reveal, however, that all of these dates are incorrect and they bring to light the underlying motives that induced these changes.

Interestingly, it was the Macedonian Question that gave impetus to the reform of the *Naib*s' College. In 1907, the Ottoman government was undertaking judicial reforms in its Macedonian provinces (*Vilayat-ı Selâse*, namely, the provinces of Selanik [Salonica, Thessaloniki], Manastır [Bitola] and Kosova) as countermeasures against the intervention of the Great Powers, which were forcing their own reform proposals[100].

98 "Meclis-i İntihab Nizamnamesidir," IMMA, D 1999, 1b.

99 HEIDBORN, *Manuel*, 1, *op. cit.*, p. 278-279, n. 214.

100 BOA, Yıldız Collection, Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES), 149/46, report of Encümen-i Vükela, 18 Receb 1325/14 Ağustos 1323 (27 August, 1907); 149/68, report of Meclis-i Mahsus, 26 Receb 1325/22 Ağustos 1323 (4 September, 1907); 149/72, report of Mahmud Es'ad Efendi and Kostaki Efendi, 25 Receb 1325/21 Ağustos 1323 (3 September, 1907). See also Gül TOKAY, *Makedonya Sorunu: Jön Türk İhtilalinin Kökenleri (1903-1908)*, İstanbul, AFA Yay., 1996, p. 80.

Among the government's reform projects was that of the establishment of a law school in Salonica, so that only its graduates could fill the judicial posts (in the *Nizamiye* courts) in the region[101]. Apparently, the government saw a source of trouble in the double role of *naib*s — as judges of both the Sharia and the *Nizamiye* courts — and seemed skeptical of their competence as *Nizamiye* judges[102]. Perhaps alarmed by the government's project, the Committee for the Selection of Sharia Judges proposed that the *naib*s sent to the Macedonian provinces be selected from among the graduates of the *Naib*s' College, " as the Nizamiye courts of *kaza*s (districts) and *sancak*s (regions) in the provinces (*taşra*) were presided over by *naib*s "[103]. Later, at the end of 1907, the Committee must have felt the need for a further effort, suggesting that " as a complement (*mütemmim*) to the judicial reform adopted in the Macedonian provinces, " more care should be shown in selecting competent *naib*s for other provinces, and that it was necessary to broaden and reorganize the education in the *Naib*s' College[104]. After an Imperial decree was issued to this effect, the Committee decided on a wide-ranging revision in the curriculum. A report of the Committee dated 22 January, 1908 openly admitted the inadequacy of the college's education and advocated the addition to its curriculum of the subjects taught in the Law School in Istanbul[105], which had now become a major institution for the education of jurists for the *Nizamiye* system :

> « …As the Sharia judges are hearing civil, criminal and commercial cases at the *Nizamiye* courts over which they preside and as the current education does not suffice for the implementation of the law, a genuine need was recognized that laws taught in the Imperial Law School should be added to the program of the *Naib*s' College… »[106]

[101] BOA, Y.A.RES, 149/68. According to Ergin, a law school was opened in Salonica in 1907 along with Baghdad and Konya (ERGİN, *Maarif Tarihi*, 3-4, *op. cit.,* p. 1116).

[102] Ahmed Şakir Paşa, inspector of eastern Anatolia, also pointed out the overload of the *naib*s' service, though he did not propose the total abolition of their doubled role. Ali KARACA, *Anadolu Islahâtı ve Ahmet Şâkir Paşa (1838-1899)*, İstanbul, Eren, 1993, p. 195-202. A very negative opinion by a contemporary observer on the qualifications of the *Naib*s' College graduates as *Nizamiye* court judges is found in HEIDBORN, *Manuel*, 1, *op. cit.,* p. 241-242. For a similar critical opinion of the *naib*s' double role during the early Young Turk period, see Ahmet ŞERIF, *Anadolu'da Tanîn*, 2 vols., ed. Mehmed Çetin Börekçi, Ankara, TTK, 1999, 1, p. 59, 127, 163, 176.

[103] IMMA, D 2008, Register of the Committee for Selection, 76b, nº 167, report of the Committee, 10 Muharrem 1326/31 Kânunıevvel 1323 (13 February, 1908).

[104] *Ibid.*, 74a, nº 158, report of the Committee, 18 Zilhicce 1325/9 Kânunısani 1323 (22 January, 1908), 76b, nº 167.

[105] *Ibid.*, 74a, nº 158.

[106] *Loc. cit.*

Another report dated 13 February, 1908 was along the same lines :

> « …The laws and reforms which were put into effect gradually during the successful reign of His Majesty [Sultan Abdülhamid] necessitated the broadening and rearrangement of the education of the above-mentioned school in the way that would fit the current progress and the time's needs (*terakkiyat-ı hazıra ve ihtiyacat-ı asriye*)… »[107]

The additional subjects were the following : Land Law, Civil legal procedure, Court system, Execution Law, Criminal legal procedure, Penal Law, Commercial Law, Maritime Commercial Law, Judicial decree of the civil court, Judicial decree of the criminal court, and International Law[108].

The physical settings of the school were also to be rearranged : Two large rooms on the upper floor would be divided in half, and rows containing one class of students and one chair for a teacher would be placed in each of the four rooms. In this way, the *Naib*s' College would acquire the physical appearance similar to other new-style schools, as the report explicitly said, " like other higher education schools (*mekâtib-i âliye-i sa'ire misilli*) "[109]. Thus, the *Naib*s' College was reshaped more in line with new-style schools by adopting their physical settings and the curriculum of the Law School.

It is noticeable that all these changes took place before the Young Turk Revolution of July 1908. The first years of the second constitutional period was not a sudden break with the past for the *Naib*s' College, but rather a culmination of a process which had begun much earlier. This process was characterized by the college's effort to adapt to " the times' needs "[110] and by its defensive attitude toward the Law School.

The change of regime in 1908 must have encouraged the reformists in the *Şeyhülislam*'s office, which, as mentioned above, finally abolished the *zadegân* class within a month following the Revolution. At the same time, the quota for the first grade was increased from thirty to forty stu-

[107] *Ibid.*, 76b, nº 167.

[108] *Ibid.*, 75b-76a, timetable, 10 M 1326/31 Kânunısani 1323 (13 February, 1908) (See Table 1) ; 76b, nº 167.

[109] *Ibid.*, 74a, nº 158.

[110] The phrase " the time's needs " (*ihtiyacat-ı asriye*, *icabat-ı zamaniye*) was a common expression repeatedly used in official documents. See Benjamin Carr FORTNA, " Education for the Empire : Ottoman State Secondary Schools during the Reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1909), " Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Chicago, p. 53, n. 56.

dents, which caused a marked increase in the number of graduates : from 26 in 1911 to 99 in 1914[111].

In the following years, the reform of the *İlmiye* institution became a pressing issue, and consequently, the *Naib*s' College gained greater importance. The first known proposal for the Sharia judiciary reform was drawn up in early 1909 by the Judges' Section (*Hükkâmü'ş-Şer' Kısmı*) of the Islamic Science Society (*Cem'iyet-i İlmiye-i İslâmiye*) and published in the periodical *Beyanü'l-Hak*[112], which was functioned as the society's journal. A draft of the regulations on the Sharia court and on Sharia judges was then submitted to the Chamber of Deputies (*Meclis-i Meb'usan*) in June, 1909[113]. Although it did not pass until April 1913, major changes had already begun since September, 1909, when the general purges (*Tensikat-ı Umumiye*) extended to the *Şeyhülislam*'s office[114]. This meant that those Sharia judges who had not passed their examination in Istanbul, or had not graduated from the *Naib*s' College, were now required to take the examination at the school[115].

It is significant that the documents from this period referred to the graduates of the *Naib*s' College as "*mektebli.*" This term was commonly used to designate the graduates of the Military Academy (*Mekteb-i Harbiye*) as distinct from the "*alaylı,*" describing officers who had risen from the ranks. It was the *mektebli* officers who brought about the

[111] IMMA, D 1915, nº 1016, 11 Receb 1326/26 Temmuz 1324 (9 August, 1908). For the number of graduates, see *İlmiye Salnamesi*, p. 728-736.

[112] *Beyanü'l-Hak*, 2/28 (21 Rebiülevvel 1327/30 Mart 1325 [12 April, 1909]) — 2/34 (2 Receb 1327/6 Temmuz 1325 [19 July, 1909]). This periodical can be identified as pro-Young Turk. Ekrem Bektaş, "Beyânülhak," *DİA*, 6, p. 34-35. Later in 1910, a teacher of the *Naib*s' College, Kilisli Mehmed Münir Efendi, became the editor of the periodical. *Beyanü'l-Hak*, 2/44 (12 Muharrem 1328/11 Kanunısani 1325) — 7/182 (24 Zilkade 1330/22 Teşrinievvel 1328) ; *SU*, 3, p. 240-241 (s. v. "Mehmet Münir Efendi, Kilisli").

[113] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi,* New edition, Ankara, TBMM Basımevi, 1982-1993, Devre 1, İctima 1, Cilt 4, p. 543.

[114] The Purge Law (*Tensikat Kanunu*) was issued on 1 July, 1909. "Tensikat Kanunu," 12 Cümadelahire 1327/17 Haziran 1325 (1 July 1909), *Düstur*, Second Series, 12 vols., İstanbul, Matba'a-i Osmaniye, 1329-1927, (hereafter cited as *Düstur*[2]), 1, p. 326-335. See Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire : The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 296-298. Implementation of this law in the *Şeyhülislam*'s Office apparently began on 14 September, 1909 (1 Eylül 1325). See IMMA, SA dos. nº 297 (Hasan Ef.) for example.

[115] Many examples can be found in IMMA, SA dos. and *SU*. See for example, Ali Rıza Efendi, who took the exam after his dismissal in 1910 (SA dos. nº 1252 = *SU*, 1, p. 370). The results of examinations were published in *Beyanü'l-Hak*. See for example, *Beyanü'l-Hak*, 2/45 (19 Muharrem 1328/18 Kânunısani 1325 [31 January, 1910]), 985 ; 2/49 (18 Safer 1328/15 Şubat 1325 [1 March, 1910]), 1049.

Revolution, whereas the *alaylı* officers had been favored by the old regime and were now being dismissed[116]. We can see the parallels in the Sharia judiciary as well, where the *mektebli* judges were the winners of the Revolution. The word implied their distinction from, and superiority to, the non-graduates.

During this protracted legislative process, the bill on the regulations of the *Mekteb-i Kuzat* was also prepared and brought into force provisionally by mid-1909[117]. Presumably from this date on, the *Naib*s' College began to be called *Mekteb-i Kuzat* and we can see in Plate 2 a new format for diplomas granted by the *Mekteb-i Kuzat* in 1910[118]. Perhaps the origin of this new name may be traced back to the above-mentioned proposal of the Judges' Section of the Islamic Science Society, Article 23 of which explicitly demanded the replacement of the term "*naib*" with that of "*kadı* (qadi)" as the title of Sharia judges. The preference for "*kadı*" over "*naib*" is understandable, because the word "*naib*" literally meant a deputy or substitute, which could sound secondary or inferior to "*kadı*" or "*hakim*" (judge). Therefore, insistence on the title may reflect the *naib*s' desire for the promotion of their status vis-à-vis the *Nizamiye* court judges attached to the Ministry of Justice, who were called "*mahkeme reisi*," or literally, president of the court. The official adoption of the title "*kadı*" was realized by the new law in April, 1913[119]. This law marked a decisive victory for the graduates of the *Naib*s' College (now called "*Medresetü'l-Kuzat*"), for it prescribed that the *kadı*s should be nominated from among the college graduates and that they should be preferred for the scribal positions at the *Şeyhülislam*'s office and at the Sharia courts in Istanbul as well (Art. 17, 20). The principle of merit was also clarified in the Article 16 of the law,

[116] Discontent among the *alaylı* officers led to the counter-revolution or the "Incident of 31 March" in April, 1909. On the friction between *mektebli*s and *alaylı*s in this event, see Erik J. ZÜRCHER, *Turkey: A Modern History*, London, I. B. Tauris, 1993, p. 103.

[117] IMMA, D 1917, Register of the Committee for Selection, nº 1729, 23 Şaban 1327/26 Ağustos 1325 (9 September, 1909). The bill had been drawn up by the director of the *Naib*s' College and submitted to the Committee for Selection in November, 1908. The Committee presented it to the Council of the *İlmiye* Reform (*Encümen-i Islahat-ı İlmiye*), which then passed it on to the *Şeyhülislam*'s Office in January, 1909. See IMMA, D 2009, Register of the Committee for Selection, 17b nº 174, 9 Şevval 1326/22 Teşrinievvel 1324 (4 November, 1908); IMMA, D 1794, Register of the Council of the *İlmiye* Reform, nº 14, 3 Muharrem 1327 (24 January, 1909).

[118] There also exists a hand-written copy of the diploma granted to Hüseyin Sami Efendi by the *Mekteb-i Kuzat* dated 26 August, 1909. IMMA, SA dos. nº 827.

[119] "Hükkâm-ı Şer' ve Me'murin-i Şer'iye hakkında Kanun-ı Muvakkat," 19 Cümadelula 1331/13 Nisan 1329 (26 April, 1913), *Düstur*[2], 5, p. 352.

which stipulated that the nominal rank of the *İlmiye* should have no effect on the selection and appointment of the *kadı*s and of all the officials attached to the *Şeyhülislam*'s office. The position of *kadı*s was guaranteed, as they would now be appointed for life terms, instead of the previous two- to two-and-a-half-year terms, just like the *Nizamiye* court judges (Art. 23).

VI. THE POLITICS OF NAMING

In 1911, the construction of a new building for the *Naib*s' College was under way. At the head of the project was Mimar Kemaleddin, a European-educated leading architect, who, at the time, also worked as the chief architect of the Ministry of *Evkaf*. The new modern three-story building was completed in June, 1913. When the contract was prepared in April, 1911, the school to be built was called "*Mekteb-i Kuzat.*" But when completed, the school's name had already been changed to "*Medresetü'l-Kuzat*"[120].

In May, 1912, a *medrese* student by the name of Ahmed Şirani wrote to the periodical *Beyanü'l-Hak* a letter titled "The New Building of the *Mekteb-i Kuzat* or *Medresetü'l-Kuzat.*" In his letter, he claimed the superiority of *Mekteb-i Kuzat* (implicitly referring its superiority to the Law School), saying that since the students of the *Mekteb-i Kuzat* had learned Arabic they could understand the law more comprehensively by using their knowledge of *fiqh*. He went on to write that, as an indication of honor to the *medrese*, to which the students owed profoundly, the school's name should be changed from "*mekteb* "to" *medrese*"[121]. Although it is unknown to what extent Ahmed Şirani's voice had an influence on the official decision makers, in the event, from 1913 on, the official documents started to refer to the school as *Medresetü'l-Kuzat* instead of *Mekteb-i Kuzat*[122].

[120] Yavuz, "Mimar Kemalettin Yapısı," p. 466, 469, 471-475, 483, 490, 496-497.
[121] Ahmed Şiranî, "Mekteb-i Kuzat yahud Medresetü'l-Kuzat Bina-yı Cedidi," *Beyanü'l-Hak*, 7/158 (26 Cümadelula 1330/30 Nisan 1328 [14 May, 1912]), p. 2806-2807.
[122] Yavuz, "Mimar Kemalettin Yapısı," *op. cit.*, 469 (a document dated 25 Mayıs 1329 [7 April, 1913] referring to the school as "*Medresetü'l-Kuzat.*"); The law for the Sharia judges issued on 26 April, 1913 refers to the "*Medresetü'l-Kuzat*," but once uses the name "*Medrese-i Kuzat*"(Art. 17). "Hükkâm-ı Şer' ve Me'murin-i Şer'iye hakkında Kanun-ı Muvakkat," art. 17, 18, 20, 29 and *madde-i muvakkate*, *Düstur*[2], 5, p. 355-357.

The adoption of a new name coincided with the emergence of other new "*medreses*." In late 1912, the *Medresetü'l-Va'izin* (Preachers' *Medrese*) was founded to educate Islamic preachers and in 1913 the *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ* (*Medrese* for *Imam*s and *Hatib*s) was opened. Finally, in 1914, all the traditional *medrese*s in Istanbul were reorganized and unified under the name of "*Darü'l-Hilâfeti'l-Aliye Medresesi*" (*Medrese* of the Abode of the Caliphate)[123]. The series of new *medrese*s was the outcome of the prevailing debate on the *medrese* reform (*ıslah-ı medaris*), which was in fact a reaction against the development of governmental new-style schools (*mekteb*s). In this debate, reformist writers criticized the present state of the *medrese* in terms of its curriculum, teaching method, physical settings and the like[124]. They aimed to elevate the position of *medrese*s vis-à-vis *mekteb*s by introducing into the *medrese* modern pedagogy and subjects such as mathematics and geography, with an emphasis on Arabic and Islamic subjects. The reform movement was given impetus by the increasing tendency of the government to resort to the Islamist ideology after 1912[125].

The renaming of the *Naib*s' College must be considered in the context of this *medrese* reform movement. Ahmed Şirani himself was one of the reformist writers, as he was criticizing the conditions of *medrese*s in his above-mentioned letter, and he later became the editor of periodicals called *Medrese İ'tikadları* and *Hayrü'l-Kelâm*, which advocated the need for *medrese* reform[126]. Presumably in the eyes of the reformists, the *Naib*s' College best qualified as a reformed *medrese*. At the same time, it needed to differentiate itself from the Law School in order to reassert

[123] On these schools, see Mustafa ERGÜN, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 30/1-2, 1982, p. 85-88; *Idem, İkinci Meşrûtiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara, Ocak Yay., 1996, p. 347-348; ERGİN, *Maarif Tarihi*, *op. cit.*, 1-2, p. 118-136, 160-163; Mübahat S. KÜTÜKOĞLU, "Dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2, 1978, p. 1-212.

[124] For detailed discussion of the medrese reform, see SARIKAYA, *Medreseler ve Modernleşme*, *op. cit.*, 92ff; ERGÜN, "Medreselerin Durumu," *op. cit.,* p. 61-73; *Idem*, *Eğitim Hareketleri*, *op. cit.*, p. 326-337.

[125] See especially Hasan KAYALI, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1997, chap. 4.

[126] For the biography of Ahmed Şirani, see *SU*, 1, p. 282-283. For these periodicals, see Hasan DUMAN (ed.), *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu, 1828-1928*, İstanbul, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1986, p. 149, 247.

its *raison d'être*, as it increasingly resembled that institution. Therefore, it had to be more Islamic, and hence, it had to be a *medrese*. The *Naib*s' College was thus rediscovered and redefined as one of the reformed *medrese*s. The Arabic syntax of its new name (*Medresetü'l-Kuzat*, and not *Medrese-i Kuzat*) confirmed its Islamist approach[127]. The enactment of new regulations for the *Medresetü'l-Kuzat* in January, 1914[128] was not a new starting point for the college, as they only authorized the changes which had taken place since 1908. In fact, the regulations of 1914 signaled the beginning of the school's end. In 1915, the number of its graduates dropped from 99 in the previous year to 22. In the following years, it declined again to 18 then to 12[129]. The *Naib*s' College was seriously affected by the wartime general mobilization policy, which had driven the youths to the battlefields. In the end, the *Naib*s' College was closed down in 1924, when the newborn Turkish Republic abolished the Sharia courts. The building was converted into the library of the *Darülfünun* (after 1933, Istanbul University), which functions today as the Department of Rare Materials and Museum of the Istanbul University Library[130].

[127] Kemal Karpat also argues that the choice of the old Arabic form for *Medresetü'l-Kuzat* emphasized its Islamic character while "the semi-Turkified term" for *Muallimhane-i Nüvvab* (*sic*) stressed modernity. Karpat assumes that the school's first name was *Mekteb-i Nüvvab* and that there existed more than one *Naib*s' College. He also claims that the school was restricted to training judges for the religious courts in 1911, but this does not accord with the fact that, as discussed above, the revision of curriculum was intended to provide the student with fuller preparation for the *Nizamiye* court. See Kemal H. KARPAT, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 99.

[128] "Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi," 5 Safer 1332/21 Kânunıevvel 1329 (2 January, 1914), *Düstur*[2], 6, p. 146-150; *İlmiye Salnamesi*, p. 674-678. *İlmiye Salnamesi* contains three other supplementary regulations. A special class for training court scribes was opened based on the supplement of the regulations (September, 1914). *Ibid.*, p. 679-687.

[129] *Ceride-i İlmiye*, 14 (Şaban 1333 [June 1915]: p. 92-93; 24 (Cümadelahire 1334 [April, 1916]), p. 568-569; 32 (Şevval 1335 [July, 1917]), p. 916-917. We have no information for the years 1918 and 1919. Perhaps there were no graduates, or the *Ceride-i İlmiye*, an offical journal of the *Şeyhülislam*'s office, did not cover the *Naib*s' College because the Sharia judiciary fell under the jurisdiction of the Ministry of Justice from March, 1917 to May, 1920. In 1920, 21 students were reported to have graduated from the college. *Ceride-i İlmiye*, 60 (Gurre Ramazan 1338 [20 May, 1920]), p. 1931.

[130] YAVUZ, "Mimar Kemalettin Yapısı," *op. cit.,* p. 463-464. The Rare Materials Library has been closed for restoration since the earthquake of 1999. Perhaps a *de facto* heir of the *Naib*s' College was "*Medresetü'n-Nüvvab*" opened in Shumen (Şumnu), Bulgaria, in 1922. Its establishment had been prescribed in the protocol of 1913 signed between the Ottoman Empire and Bulgaria. Interestingly, *naib*s no longer existed in Bulgaria since 1880, and this school was planned to train "*müftü vekili*"s, who took over the

CONCLUSION

Overall, the *Naib*s' College was a unique experiment in the history of education and of the judicial system in the Ottoman Empire, as it was a combination of *medrese* education and novice training in the mold of a modern school system[131]. The founders of the school also had a mixed character : The *medrese*-educated *ulema* and the educational reformers. They attempted to bring the education and recruitment of Sharia judges under centralized control by establishing a professional school distinct from the existing *medrese* system. Consequently, the new school introduced a variety of innovations to the education of judges. The importance given to Turkish writing was the major characteristic of the college's pedagogy. Disciplinary measures like the grade system, examinations and the roll book were among other important features. The introduction of the *Mecelle* and other new laws and legal procedure into the school's curriculum reinforced the Ottomanized character of the Sharia judges' education. These developments were part of the Ottoman attempts to put the Sharia court in order, by reorganizing the appointment system of judges, demarcating the judicial authority of the Sharia court, rearranging the court procedure, regulating the registration system and codifying new laws[132]. It is important, however, to add that the foun-

function of Sharia court judges. See Haşim ERTÜRK and Rasim EMİNOĞLU, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1993, esp., p. 6, 29-33, 77-87 and KARPAT, *The Politicization of Islam*, *op. cit.,* p. 99. Cf. Hüseyin MEMİŞOĞLU, "Bulgaristan'da Müftülük ve Şer'iyye Mahkemeleri," *Vakıflar Dergisi*, 27, 1998, p. 213-229. In Egypt, a "*Madrasat al-Qaḍā'* " was established in 1907, which gave courses on a wide range of subjects including theology, mathematics, geography and others. During the discussion about its establishment, the *Naib*s' College in Istanbul seems to have provided a model. But the qadis' school of Egypt was different from that of Istanbul, in that the former was put under the authority of the Ministry of Education, even though it constituted a part of the al-Azhar. See "al-Madrasat al-Qaḍā'iyya fī al-Sūdān," *al-Manār*, 6/2 (16 Mu'arram 1321 [14 April 1903]), 80 (for the reference to the Naibs' College); "al-Mashrū' amr 'āl bi-inshā Madrasat al-Qaḍā' al-shar'ī," *al-Manār*, 10 (Mu'arram 1325 [March, 1907]), p. 51-55; A. Chris ECCEL, *Egypt, Islam, and Social Change : Al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1984, p. 185-189. I thank Misako Ikeda for this reference.

[131] Unat rightly described it as "*medrese-mekteb.*" Faik Reşit UNAT, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi bir Bakış*, Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1964, p. 80.

[132] For these reforms see FINDLEY, "Mahkama, 2" *EI*[2], 6, p. 6; HEIDBORN, *Manuel*, 1, *op. cit.,* p. 252-266, 387-397; Iris AGMON, "Text, Court, and Family in Late-Nineteenth-Century Palestine," in *Family History in the Middle East : Household, Property, and Gender*, ed. Beshara Doumani, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 201-208.

dation, reforms and survival of the *Naib*s' College were determined by certain political conditions, especially by rivalries among the *ulema* members and between the *Şeyhülislam*'s Office and the Ministry of Justice.

After its establishment in 1855, the *Naib*s' College produced a total of 1037 graduates in 62 years. About a quarter of them (269) graduated during the last eight years (1910-1917). If we assume that the length of judges' service was twenty years, there would have been 349 college graduates among the Sharia judges in 1908. Considering that the total number of judge posts in the Empire was around 650 during the Hamidian period and that there were always excessive number of judges, most probably it was only in the Young Turk era that the college graduates constituted the majority in the Sharia judiciary. Nevertheless, it is also important to bear in mind that during that period, the same type of examination as that of the *Naib*s' College was given to non-graduate judges who applied for an official certificate for a position of *naib*[133]. The education given at the college had thus become the standard for all the judges in the Empire. The impact of the *Naib*s' College was, therefore, more profound than suggested by quantitative data and it must have influenced the practice at the Sharia court, which historians should take into account when dealing with the Sharia court of this period.

Another important achievement of the college was that it opened a new opportunity for *medrese* students in Istanbul. It gave a good chance of promotion to young students who did not have prominent familial backgrounds or strong patronage, as it granted diplomas according to competence[134]. As mentioned above, a successful student could attain the third grade of the *naib* hierarchy upon graduation. Though not all graduates were that successful, the college offered them job opportunities and promised relatively higher social standing. It was thus attractive for ambitious *medrese* students. For example, in 1908, a petition in the name of all the *medrese* students (*umum talebe-i ulum*) requested that one hundred students should be enrolled in the *Naib*s' College each year[135]. Another petition just after the Revolution was concerned with the abolition of the entrance examination as carried out in the School of

[133] "Hükkam-ı Şer'iye Nizamnamesi," art. 11, *Düstur*[1], 2, p. 723.
[134] On this point see also CLAYER, "Les cadis de l'après Tanzimat," *op. cit.,* p. 53.
[135] IMMA, D 1915, nº 2695, 19 Zilkade 1326 (13 December 1908).

Civil Service[136]. These requests, though not approved, indicated the high expectations of *medrese* students from the college. In spite of favoritism toward high-ranking *ulema* families before the Young Turk Revolution, the college's egalitarianism based on a merit system did facilitate geographic and social mobility[137]. As an indication of this mobility, we can find many graduates from such peripheral regions as southern Albania (namely the town of Ergiri [Gjirokastër] and the nearby village of Libohova)[138] or the eastern Black Sea regions[139]. It demonstrates that by sending the graduates to various parts of the Empire, the college promoted the integration of the educated population of the periphery into the Ottoman bureaucratic system.

It may be regarded as one of the limitations of the *Naib*s' College, however, that it did not attract youths from the Arab regions. Among the 1,037 graduates of the *Naib*s' College from 1856 to 1917, only 39 (3.8%) were known to have come from the provinces of Iraq and greater Syria, and none from the Arabian Peninsula or North Africa. This underrepresentation may have derived from the existence of centers of Islamic learning in Damascus, Baghdad and Cairo, and the use of Arabic instead of Turkish in the *medrese*s and in the Sharia courts in the Arab regions[140]. A more detailed investigation of the social origin and the

[136] *Ibid.*, nº 1569, 28 Şaban 1326 (24 September, 1908); IMMA, D 1794, Register of the Council of the *İlmiye* Reform, nº 27, 2 Zilkade 1326 (26 November, 1908). The entrance examination for the *Mekteb-i Mülkiye* was abolished in 1908 after the Revolution but was re-established the next year. See Mücellidoğlu Ali ÇANKAYA, *Yeni Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler*, 8 vols., Ankara, Mars Matbaası, 1968-71, 1, p. 324-325.

[137] On this aspect see CLAYER, "Les cadis de l'après Tanzimat," esp., *op. cit.,* p. 52.

[138] *Loc. cit.*

[139] TOUMARKINE, "Oulémas originaires du Lazistan," esp., *op. cit.,* p. 59.

[140] Uri M. Kupferschmidt pointed out the small number of graduates of Palestinian origin. He attributed it to the policy of the college and of the Ottoman government, as well as to "the rather small degree of Ottomanization in the Arab regions." He also suggested the availability of higher religious education in or near one's home country, together with geographical and linguistic factors. See Uri M. KUPFERSCHMIDT, "A Note on the Muslim Religious Hierarchy Towards the End of the Ottoman Period," in *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, ed. David Kushner, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 124. Kupferschmidt's argument about policies overlooks the fact that the general Ottoman policy was to integrate Arabs, not to exclude them. In contrast to the *Naib*s' College, more students traveled from the Arab regions to Istanbul to attend the War Academy and the School of Civil Service. See Engin D. AKARLI, "'Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into Ottoman System," in *Palestine in the Late Ottoman Period*, *op. cit.*, p. 79-80; Reeva S. SIMON, "The Education of an Iraqi Ottoman Army," in *The Origins of Arab Nationalism*,

careers of college students would reveal its role in the changing of Ottoman society[141].

New York, Columbia University Press, 1991, ed. Rashid Khalidi, *et al.*, p. 151-166 ; Ruth RODED, " Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876-1918), " in *Palestine in the Late Ottoman Period*, *op. cit.*, p. 148.

[141] A preliminary study has been done by Jun AKIBA, " The Making of a Judge in the Late Ottoman Empire : Some Observations on Social Mobility and Integration, " Paper presented to the MESA annual meeting in Orlando, Florida, November 2000. See also CLAYER, " Les cadis de l'après Tanzimat, " *op. cit.,* and TOUMARKINE, " Oulémas originaires du Lazistan, " *op. cit.*

Table 1. New Time Table of the *Naibs*' College, February 1908

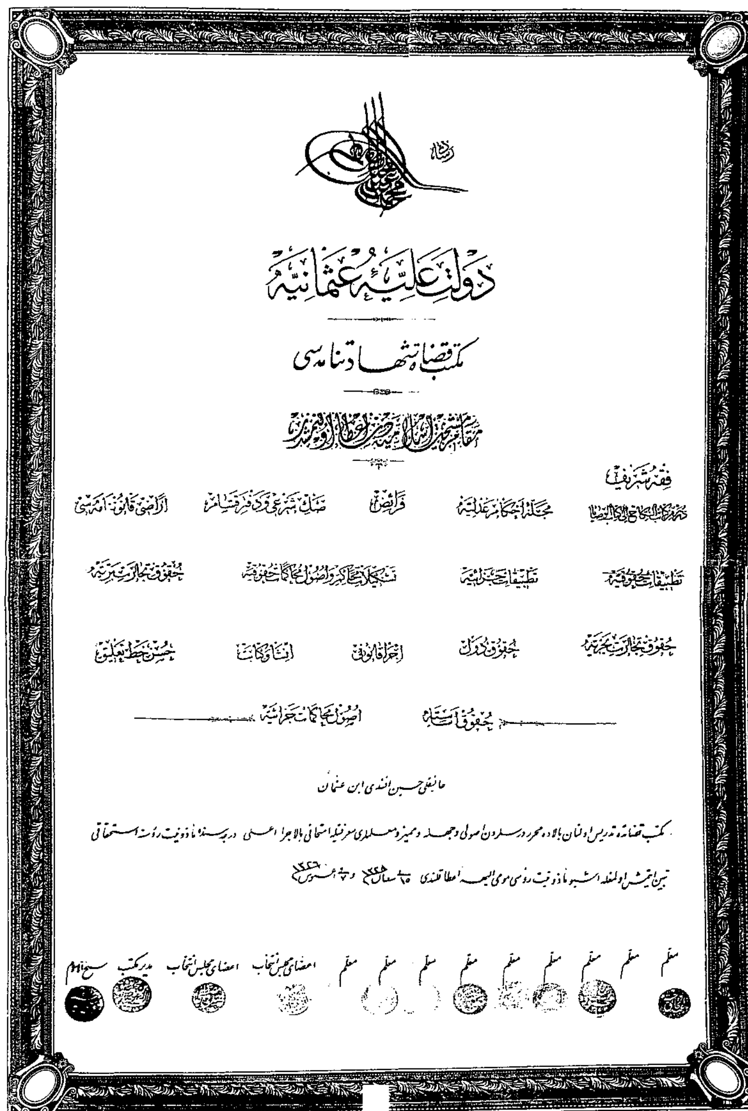
Lesson	Saturday	Sunday	Monday	Tuesday	Wednesday	Thursday
FIRST GRADE						
1 (4:30-)	*Dürer*	*Mecelle*	*Dürer*	*Dürer*	Criminal Law (2)	*Dürer*
2 (6:15-)	Succession law	*Dürer*	*Mecelle*	Inheritance law (2)	*Sharia* document	Calligraphy
3 (8:00-)	Criminal Law	Composition & orthography	Calligraphy	*Sharia* document (*Sakk-i Şer'î*)	*Mecelle*	*Mecelle*
SECOND GRADE						
1	Criminal legal procedure	*Dürer*	*Mecelle*	Calligraphy (4)	*Mecelle*	*Mecelle*
2	*Dürer*	*Mecelle*	*Dürer*	Sharia document	Criminal legal procedure (2)	International law (1)
3	Composition & orthography (2)	*Sharia* document	Calligraphy	*Dürer*	*Sharia* document	*Dürer*
THIRD GRADE						
1	Composition (1)	Judicial decree of the criminal court (1)	Civil legal procedure & court system	*Dürer*	*Mecelle*	Civil legal procedure & court system
2	*Dürer*	*Mecelle*	*Dürer*	*Sharia* document	*Sharia* document (8)	Commercial Law
3	*Sharia* document	*Dürer*	*Mecelle*	*Mecelle*	*Dürer*	-
FOURTH GRADE						
1	*Dürer*	*Mecelle*	Judicial decree of the civil court (2)	Land Law	Land Law (2)	Maritime Commercial Law (1)
2	*Mecelle*	Judicial decree of the civil court	Civil legal procedure & court system (3)	*Mecelle*	*Dürer*	Execution Law (1)
3	-	Commercial Law (2)	*Dürer*	*Dürer*	*Mecelle* (16)	*Dürer* (20)

Source : IMMA, D 2008, Register of the Committee for Selection, 75b-76a. Figures in the parentheses are numbers of classes. The first lesson of the day would start at 4 :30 in Turkish time (around 10 to 11 :30 a.m.), the second at 6 :15 (around 12 to 1 :30 p.m.) and the third at 8 :00 (around 1 :30 to 3 p.m.).



Plate 1. Certificate of Süleyman Necati Efendi

Certifying that Çıldırlı Süleyman Necati Efendi, a student of the *Naib*s' College (*Mu'allimhane-i Nüvvab*), passed an examination and was granted the fifth grade of naibship in 7 August 1875. Marginal notes indicate that he was promoted to the fourth grade in 17 March 1888 (left margin) and to the third grade in 26 April 1905 (right margin).
Source : IMMA, SA dos. nº 272.


دولت علیهٔ عثمانیه

مکتب قضاة شهادتنامه‌سی

Plate 2. Diploma of the *Mekteb-i Kuzat* (Hafikli Hüseyin Efendi, 20 August 1910)

Certifying that he passed an exam in subjects listed here with the grade "Good" (*A'lâ*).
Source: IMMA, SA dos. nº 67.

Jun AKIBA, *A New School for Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire*

This paper deals with the creation and development of the *Naib*s' College (*Mu'allimhane-i Nüvvab*), a new school for qadis of the late Ottoman Empire. It was founded in 1855 with the initiative of the reformist *ulema* in spite of objections from provincially based judges. The education at the college was a combination of *medrese* education and novice training in the mold of a modern school system. The college had various innovative characters such as the importance given to Turkish writing and the introduction of the *Mecelle* and other new laws to its curriculum. Since the newly established secular court system challenged the status of the Sharia court, revisions of the curriculum and changes in the school name were related with the rivalries between the *Şeyhülislam*'s Office and the Ministry of Justice and between the *Naib*s' College and the Law School.

Jun AKIBA, *Une nouvelle école de cadis: l'éducation des juges à la fin de l'Empire ottoman*

Cet article traite de la création et de l'évolution de l'École des *Naib*s (*Mu'allimhane-i Nüvvab*), une nouvelle institution d'enseignement pour cadis, vers la fin de l'Empire ottoman. Elle fut fondée en 1855, à l'initiative d'ulémas réformistes, en dépit des objections de juges de province. L'enseignement dans cette école tenait à la fois de l'enseignement dispensé dans les *medrese* et d'un système moderne d'éducation. Cette institution avait de nombreux caractères nouveaux, comme l'importance donnée à la rédaction en turc et l'introduction du *Mecelle* et d'autres lois nouvelles dans son programme. Etant donné que le système judiciaire laïque nouvellement établi remettait en cause le statut des tribunaux chériatiques, aussi bien les révisions du curriculum que les modifications dans le nom de l'École furent liées aux rivalités entre l'office du *Şeyhülislam* et le ministère de la Justice comme entre le Collège des *Naib*s et l'École de droit.

RUDOLF BELLING AND HIS CONTRIBUTION TO TURKISH SCULPTURE

During the years following the World War I Rudolf Belling (1886-1972), a pioneer of abstract sculpture, became one of the most celebrated artists in Germany (Fig.1). His fame was based primarily on works such as his *Triad* (1919) and *Sculpture 23* (1923), in which he strove toward a synthesis of Russian revolutionary art with the current modernist trends. As a member of the *Arbeitsrat für Kunst* (Workers' Council on Art) and a cofounder of the *Novembergruppe*, he also sought a closer relationship between sculpture and architecture, successfully collaborating on many occasions with architects. In the German literature on modern art of the period, Belling was highly praised and embraced as one of the spokesmen of the new art[1].

When the National Socialists came to power in 1933 and started their campaign against avant-garde art, like many other artists, Belling too sought refuge abroad; accepting an invitation from the Turkish government he left Berlin for Istanbul in 1937. When his professorship at the *Kunstakademie* (Berlin-Charlottenburg Academy of Art) was interrupted

Funda BERKSOY is associate professor, Uludağ University, Department of art history, Görükle Kampüsü, Bursa, Turkey.

[*] Unless otherwise indicated, translations are mine.

[1] Carl EINSTEIN, « Die Kunst des 20 Jahrhunderts », *Propyläen Kunstgeschichte* 16, Berlin, 2nd ed., 1928, p. 228-29; Paul Ortwin RAWE, *Deutsche Bildnerkunst von Schadow bis zur Gegenwart*, Berlin, 1929, p. 223-25. For a list of publications with statements by Belling, see J.A. SCHMOLL gen. EISENWERTH, *Rudolf Belling,* vol. 17, in the series *Künstler unserer Zeit*, St. Gallen, Erker Verlag, 1971, p. 27-29.

Turcica, 35, 2003, pp. 165-212

by the political turn of events, he had been offered an equivalent status at the *Güzel Sanatlar Akademisi* (Academy of Fine Arts) in Istanbul, where he served as chairman of the Department of Sculpture from 1937 to 1954. Having joined the Faculty of Architecture at Istanbul Technical University as well in 1950, he continued lecturing until 1965. It was most particularly his years at the Academy that proved invaluable for the future of Turkish sculpture; Belling not only reorganized the entire department, but also introduced a new curriculum, the principles of which have prevailed ever since. His curriculum excluded the styles and tenets of contemporary sculpture, favoring a primarily academic education focused upon the arts of antiquity and nature itself. This led to criticism; by the beginning of the 1950s two different fronts had evolved within the Academy. The first was led by Belling, and the second by young artists such as Hadi Bara (1906-71) and Zühtü Müridoğlu (1906-92).

It seems astounding that an artist as modern as Rudolf Belling would exclude contemporary trends from his academic curriculum. Thus from time to time one question keeps arising: to what extent Belling actually contributed to the development of modern Turkish sculpture. To answer this question we shall examine the education of sculpture at the Academy before Belling came to Turkey and evaluate the years he spent in Turkey in relation with the social and cultural atmosphere of the country during that time. Neither the artist's work as an educator nor the sculptures he produced between 1937 and 1965 had been surveyed in detail until recently. It had always been his earlier career that received attention. The focus of this paper, therefore, is Belling's achievement during his stay in Turkey: both the works he created during this phase of his career and his influence upon Turkish art. In order to put Belling's career in Turkey into a proper perspective and to see its relation to his entire career, we must first review certain biographical considerations and evaluate his recognized status in the history of modern sculpture.

RUDOLF BELLING AND THE ENVIRONMENT OF THE ARTS IN BERLIN AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Rudolf Belling was born on 26 August 1886 into the family of a merchant[2]. After finishing school he held several jobs before entering a two-

[2] I am most grateful to Rudolf Belling's daughter, Mrs Elisabeth Weber-Belling, for the information she gave me about her father during my visit to Munich (July-September 2001).

year apprenticeship in *Kleinplastik* (the modeling and sculpting of three-dimensional objects of modest dimension) and related crafts in 1907. He thus absorbed much from the popular trend of *Jugendstil* (Art Nouveau) that would help him become a master of stylization. In 1908 he and his colleague Emil Kasedow established a studio for décor, *Kleinplastik*, and handicrafts in Berlin, an enterprise that continued two years. From 1909 onwards Belling began to receive commissions for set designs, including scenery for the well-known theater director Max Reinhardt. He became acquainted with many outstanding personalities of theater and cinema (e.g. the actor Alexander Moissi, the Expressionist stage designer Ernst Stern, and the architect Hans Poelzig); he remained in contact with Poelzig until his death in 1936[3]. It was Poelzig who later arranged the position in Turkey for him. This friend was the first of many architects that the artist associated with, new acquaintances who would prove very important for his career over the following years.

In 1911, then, Professor Peter Breuer at the Kunstakademie Berlin-Charlottenburg chose Belling (at the age of 25) as his "master pupil." Thus, having a studio of his own, the artist both worked in the Academy and continued to earn a living by designing stage sets until 1922. The great advantages Belling possessed (being both a skilled craftsman and an artist with a careful, yet still spontaneous and by *no means* painstaking manner) he owed mainly to his work as a designer. Under Breuer's tutelage he soon became acquainted with all the current artistic trends and theories, including those of the German sculptor Adolf von Hildebrand (1847-1921), very popular among the young sculptors of the day.

Hildebrand's great work—published many times over—*Das Problem der Form* (1893) had introduced a new trend to the plastic arts[4]. Hildebrand drew a sharp distinction between the two main possibilities of sculpture and their effect on style: direct carving and modeling, the creation of form by taking away or by adding. He saw direct carving as the higher order of work, because he felt that it assured the statue a firm

[3] Winfried NERDINGER, *Rudolf Belling und die Kunstströmungen in Berlin 1918-23 mit einem Katalog der plastischen Werke*, Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1981, p.18. For a biography of R. Belling compiled on the basis of his own statements, see Waldemar GRZIMEK, *Deutsche Bildhauer des Zwanzigsten Jahrhunderts, Leben, Schulen, Wirkungen*, Munich, Heinz Moos Verlag, 1969, p. 143-49.

[4] In the Belling family archive is a copy of Adolf von HILDEBRAND's, *Das Problem der Form*, ed. J.H. Heitz, Strasbourg, Heitz und Mündel, 1913. The work is also published in Henning Bock, ed., *Adolf von Hildebrand, Gesammelte Schriften zur Kunst*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1969, p. 199-265.

formal and spatial idea, which for him was the essential artistic element of sculpture. He furthermore held that sculpture had its origin in drawing, two-dimensional design that would then be given depth through gradual transition into relief; from the drawing a freestanding statue would eventually emerge. In other words, Hildebrand claimed that the sculptor working in stone or wood should start from a pictorial idea, which he would draw on the face of the medium and then carve out layer by layer[5]. Hildebrand praised unity in an artwork, and to him unity was always a consequence of 'pictorial clearness.' This clarity demanded a distinct image from the viewpoint of the observer; from here the essence had to be accessible. The purpose of sculpture, he asserted, is not to put the spectator in a haphazard and troubled state regarding the three-dimensional or cubic aspect of things[6]. Although these ideas influenced many artists, they had little impact on Belling. In opposition to Hildebrand's request of a picture-like image seen from a fixed point of view, Belling's aim was to create *Raumkörper* (spatial bodies; Belling's term) that would remain effective in three-dimension regardless of which angle they were viewed from[7]. While Hildebrand was mainly interested in form, Belling was occupied with the spatial aspect of sculpture. His attitude can be clearly grasped from the following words he penned to his art dealer, Alfred Flechtheim: « To me sculpture is first of all a notion of space, not dependent upon any two-dimensional illustration, as has thus far been proposed. Therefore, I work with the air just as I do with the solid material, thus giving as much value to the space at the center, formerly called the 'death form,' as to the boundary-lines of the modeled material. »[8]

Belling treated the spatial body as a counterpart to the plastic body; to him, the two created a synthesis: *Rundplastik*, or sculpture in the

[5] H. BOCK (as in n. 4), p. 257-265.

[6] *Ibid.,* p. 240-44.

[7] Belling claimed that a sculpture must be effective from all angles; he praised Giovanni da Bologna's *Rape of the Sabines* as a masterpiece in this respect. See R. BELLING, "Skulptur und Raum," in *Von allen Seiten gleich Schön*, ed. Lars Olof Larsson, Stockholm, Almquist and Wirksell International, 1974, p. 105-106.

[8] "Für mich ist Plastik zunächst Raumbegriff, nicht wie bisher auf zweidimensionale Bildwirkung modellierte Illustration. Darum verarbeite ich die Luft ebenso wie festes Material und erreiche, dass der Durchbruch, früher 'tote Form' genannt, denselben Formwelt darstellt wie seine Eingrenzung, das bearbeitete Material." From Rudolf BELLING, "Brief an A. Flechtheim," *Das Kunstblatt*, 1920, p. 374-76. See also Rudolf BELLING, "Skulptur und Raum," *Kunstchronik und Kunstmarkt* 6, 10 November 1922, p. 105-107.

round. According to W. Nerdinger, Belling developed this concept by determining his position against Hildebrand's ideas and combining the current prevailing concept of sculpture (which asserted the necessity of multiple viewpoints) with other assessments from the history of art[9]. Certain of Belling's contemporaries who provided him with inspiration (Umberto Boccioni, Alexander Archipenko and Naum Gabo), were also applying the negative—or "death"—form as a means in plastic expression. Through the exhibitions in the Sturm Gallery[10] the Berlin public as well as Belling himself became acquainted with the French Cubists, the Italian Futurists and the Russian Constructivists. In 1922 the Van Diemen Gallery in Berlin organized a comprehensive exhibition of Russian art, which brought several Constructivists from Moscow. These artists not only helped set up the exhibition but offered demonstrations and lectures as well. Vladimir Tatlin, Alexander Rodchenko and El Lissitzky all took part in these activities. That same year El Lissitzky and Ilya Ehrenburg founded a magazine for Constructivist art entitled *Vestich, Objet, Gegenstand.* Other modern artists as well—among them Alexander Archipenko, Maholy-Nagy, Ivan Puni, Anton Pevsner, Naum Gabo, Theo Van Doesburg, and Georges Vantongerloo—stayed on in the city for some time[11]. By the beginning of the 1920s the Russian Constructivists Gabo, Pevsner and Puni, protesting the cultural policies of the New Regime, had emigrated from the USSR. The Ukranian artist Archipenko, a personal acquaintance of Belling, had already opened a private art school in Berlin (1921), which he ran until his departure for USA in 1923. In the early twenties Berlin was unquestionably the cultural center of Germany; it was there that the artistic trends influential upon modern art developed. Influencing sculpture, in addition to the short-lasted experimental late Expressionist tendencies (represented by the *Novembergruppe* and the Russian avant-garde artists), there were

[9] NERDINGER (as in n. 3), p. 214-220. For information on the concept of space in art (especially in regard to sculpture), see A.E. BRINCKMANN, *Plastik und Raum*, Munich, R. Piper and Co., 1922; Hans JANZEN, *Über den kunstgeschichtlichen Raumbegriff,* Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1938; Karl ALBIKER, *Das Problem des Raumes in den Bildenden Künsten*, Frankfurt am Main, Societäts-Verlag, 1962; Kurt BADT, *Raumphantasien und Raumillusionen, Wesen der Plastik*, Köln, Verlag M. Dumont Schauberg, 1963; Hans Joachim ALBRECHT, *Skulptur im 20.Jahrhundert-Raumbewusstsein und künstlerische Gestaltung*, Köln, Dumont Buchverlag, 1977.

[10] *Herwarth Walden und die Europäische Avantgarde Berlin 1912-1932*, exh.cat., the Nationalgalerie, Berlin, 1961.

[11] Herbert READ, *Modern Sculpture: A Concise History*, Singapore, Thames and Hudson, 1964, p. 102-109; NERDINGER (as in n. 3), p. 12-13.

also conservative trends being voiced by the professors of the Berlin Academy, among others. Belling's professor Peter Breuer, well known not only for his *Kleinplastik* but for monuments designed in the Neo-Baroque tradition of Reinhold Begas as well, supported the conservatives. In Berlin during the 1920s and 1930s the influence of sculptors like Louis Tuaillon, Hugo Lederer, Fritz Klimsch, August Gaul, Georg Kolbe, Wilhelm Lehmbruck, Ernesto de Fiori, Gerhard Marcks, Ludwig Casper was easily discerned and Belling was one of these sculptors who represented the main trends in sculpture[12].

THE EARLY PHASES OF RUDOLF BELLING'S CAREER (1915-36)

W. Nerdinger states that the creativity of Belling can be examined in five phases in which he was influenced by different artistic trends such as Cubism, Futurism, Constructivism, abstract art and Neoclassicism[13]. The early phases of his career discussed here include the first three as defined by Nerdinger —his life before his emigration to Turkey. During the 1930s Belling elucidated the **first phase (1915-18)** of his career with the following words: "Masses are broken and pierced, consciously turning away from the block-like mass. At the beginning the figures are still realistic, then they become freer."[14] His works *Wounded Soldiers* (1915), *Combat* (1916), *Female Dancer* (1916), and *The Man* (1918)—all with themes characteristic of the Expressionist style—belong to this first period (Fig. 2). They were all created with a conscious effort to create *Raumkörper* (spatial bodies) effective in three dimensions. Although his effort towards this end is perhaps most striking in the *Female Dancer*, which first presents Belling's spiral motif, it is his sculpture entitled *The Man*—with a rhythmical motion in the abstract forms of two struggling men—that can first be evaluated as his achievement of this goal[15]. The rudimentary

[12] Joachim HEUSINGER VON WALDEGG, "Plastik" in *Deutsche Kunst der 20'er und 30'er Jahre,* ed. Erich Steingräber, Munich, Bruckmann, 1979, p. 247-250, 256-260; *Der Traum von einer Neuen Welt*, *Berlin 1910-1933*, exh.cat., Museum-Altes-Rathaus, Ingelheim am Rhein, 1989.

[13] NERDINGER (as in n. 3), p. 273-274.

[14] Joachim HEUSINGER VON WALDEGG, "Belling," *German Expressionist Sculpture*, exh. cat., Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles, 1983, p. 74. These words are from *Rudolf Belling*, exh. cat., Weyhe Gallery, New York, 1935.

[15] NERDINGER (as in n. 3), p. 20. On the theme of dance in sculpture of the first quarter of the 20th century, see Anita BELOUBEK-HAMMER, "Tanz ist rhytmisch im Raum bewegte Plastik," *Tanz in der Moderne, von Matisse bis Schlemmer*, ed. Karin Adelsbach and Andrea Firmenich, Köln, Wienand Verlag, 1996, p. 190-99.

depiction of the two figures clearly demonstrates that this sculpture addressed not only Cubism, but the Futurism of Boccioni and the abstraction of Archipenko as well[16]. A later version of *The Man* (probably from 1921 or 1922)—the only work of Belling's in stone that still exists—may be interpreted as symbolizing the self-destruction of Europe during World War I, into which the artist himself was drafted in 1915[17].

The **second phase (1919-24)** of Belling's career was both longer and more productive than the first, probably as a result of the changing atmosphere in Germany. After the war, Belling witnessed the November Revolution and the declaration of the Republic, revolutionary events that initiated a new era for Germany—both politically and culturally. Many groups were formed with a desire to influence the cultural milieu of the day[18]. At the end of 1918 Belling became one of the cofounders of the *Novembergruppe* and a member of the *Arbeitsrat für Kunst*[19]. Especially in his work on the managerial board of the *Novembergruppe*, he engaged in much artistic experimentation, and came into contact with new trends such as Futurism, Constructivism, Dada and *De Stijl*[20]. As a result, the

[16] Schmoll gen. EISENWERTH (as in n. 1), p. 7. The plaster model of *The Man* was destroyed in World War I, but an enlarged version of it (probably dating to 1921/22) exists; since 1966 it has been housed in the Museum Folkwang in Essen. See NERDINGER (as in n. 3), cat. nos. p. 14, 15.

[17] Peter H. FEIST, *Figur und Objekt, Plastik im 20. Jahrhundert,* Leipzig, E.A. Seemann, 1996, p. 89. From 1915 to 1918 Belling was a soldier in the air force in Berlin Adlershof, where he worked in the model department. His bronze sculpture *Flyer* (1917) was created during this time. See NERDINGER (as in n. 3), cat. no. 12.

[18] *Gleichheit, Brüderlichkeit, Künstlergruppen in Deutschland 1918-1923*, exh.cat., Städische Kunsthalle, Reclinghausen, 1983.

[19] Anita BELOUBEK-HAMMER, "Wider die 'Stand-Und Spielbein'-Skulptur, Die Bildhauer der Novembergruppe," *Novembergruppe*, exh.cat., Bodo Niemann Gallery, Berlin, 1993, p. 29-47; *Arbeitsrat für Kunst, Berlin 1918-1921, Ausstellung mit Dokumentationen*, exh.cat., Akademie der Künste, Berlin, 1980, p. 23, 128, 157.

[20] As Belling reported in an article, by the end of the 1920's the *Novembergruppe* had some 150 native and foreign members, among them many painters, sculptors, architects, poets and musicians. This group, which became the center of cultural and intellectual life in Berlin, wished to influence all fields of artistic creation and took an interest in architectural projects, the reorganization of art schools and museums, the establishment of public showrooms, and drawing up new legislation for the arts. See Rudolf BELLING, "Novembergruppe und Kunstpflege zur Zeit der Weimarer Republik," in *Edwin Redslob zu 70. Geburtstag, Eine Festgabe,* Berlin, 1955, p. 169-171. As a member of the *Novembergruppe,* Belling believed that all revolutionary artists—Expressionists, Cubists and Futurists alike—should unite and exhibit together to make modern art a part of people's lives. He also stated that no distinction should be made between arts and crafts. For his views on the aims of the group and the position of the artist in the society, see Diether SCHMIDT ed., *Manifeste Manifeste 1905-1933*, *Künstlerschriften I*, Dresden, VEB Verlag der Kunst, n.d., p.158, 208-209.

works he created in this phase display the influence of various styles. *Triad* (1919) and *Erotic* (1920), for example, combine tendencies of Cubism, Futurism and Expressionism, while *The Gesture of Freedom* (1920) embodies both Expressionism and Dadaism; *Organic Man: Striding Man* (1921) was then created under the influence of Italian Futurism. *Head in Mahogany* (1921), with its spatial-body concept, signals the final stage of Expressionism, and *Sculpture 23* (1923) may be termed a figurative Constructivist spatial work[21].

Besides sculpting, Belling collaborated in many projects with *Novembergruppe* architects such as Walter Würzbach, Arthur Korn and Max and Bruno Taut. This collaboration demonstrated his ability to assimilate sculpture and architectural setting. Two examples of such projects are the Cubist ceiling he designed for the *Scala Casino* in 1920 (Berlin, later destroyed during the war) and the kinetic fountain on the estate of the Berlin lawyer and notary Goldstein in 1923 (Berlin, destroyed in 1926)[22]. The casino was built by the architect Würzbach whereas the latter was the work of Arthur Corn. In the meantime, Belling was also designing advertisements and creating papier-mâché mannequins for department store windows in Berlin and Paris[23]. He prepared impressive one-man exhibitions at the Gurlitt Gallery in Berlin (where a plaster version of *Triad* was displayed) (1919), the Flechtheim Gallery in Düsseldorf (1920), the Goyert Gallery in Cologne (1921), and the Nationalgalerie in Berlin (1924).

Considering the sculptures Belling created in these first two phases of his career, one might argue that *Triad* was the masterpiece winning him

[21] On the different styles in Belling's work and his achievements in modern art, see Joachim HEUSINGER VON WALDEGG, "Rudolf Belling," in *Skulptur des Expressionismus*, ed. Stephanie Barron, Munich, Prestel Verlag, 1984, p. 68-72.

[22] In addition to the ceiling decoration the artist also designed a fountain for the restaurant of the same Casino. His work there was highly praised in the literature of the day. See Paul WESTHEIM, "Auftakt des Architekturwollens (Scala-Palast, Berlin)," *Das Kunstblatt*, 1920, p. 366-372. See also the same author's *Architektonik des Plastischen*, Berlin, p. 1923. For further information on Belling's works in the Scala Casino and on the Goldstein estate, see NERDINGER (as in n. 3), p. 44-58, 168-90. The artist's cooperation with architects and his attitude towards architecture in general as discussed by Belling himself appear in a conversation printed in Werner HEGEMAN, "Der Bildhauer als Teufelsbeschwörer der Architektur, Ein Gespräch mit Rudolf Belling," *Monatshefte für Baukunst und Städtebau* 16, 1932, p. 382-88.

[23] Harold HAMMER-SCHENK, "Das Patentierte Kunstwerk, Rudolf Bellings 'Moden Plastiken'," *Ikonographia, Anleitung zum Lesen von Bildern, Festschrift Donat de Chapeaurouge*, Munich, Klinkhardt und Biermann, 1990, p. 296-305.

a place among the international avant-garde artists[24] (Fig. 3). It was exhibited at the Berlin *Kunstausstellung* of 1920, an exhibition in the genuine spirit of *Gesamtkunstwerk* (an ideal integrating architecture, sculpture and painting). A brief survey of his early sculpture reveals its originality. *Triad,* a symbolic representation of the three art forms Painting, Sculpture and Architecture depicted as three dancers, was actually the only work on display in total correspondence with the theme set by Walter Gropius in the Bauhaus Manifesto of April 1919 : the creation of a new building for the future that would combine architecture, sculpture and painting in one[25]. According to the catalogue of the Berlin *Kunstausstellung*, Belling had originally intended to include music and to create an enlarged version of the work " six meters high, built of brick and colorfully plastered. "[26] The catalogue of the Goyert Gallery further explains that the work was intended to serve as a platform for an orchestra performing the music of Hindemith, Schönberg and Stravinsky[27]. *Triad* was based on the concept of three-dimensionally effective *Raumkörper* (spatial bodies) via the use of clearly cubic forms that the artist developed from 1912/1913 onwards ; the work was meant to be viewed from various angles. *Triad* combines different styles ; the combination of flat and rounded surfaces and the introduction of space demonstrate the influence of Cubism, whereas the virile subject, the strong directional lines, and the fusion of opposing forces are altogether Futurist in spirit. The representation of human emotion, on the other hand, is more characteristic of Expressionism.

Archipenko's *Dance* (1912) has often been designated as a forerunner of the *Triad,* for there are certain similarities between the two works, most obviously the representation of dancing figures cubic in form and the space that they enclose[28] (Fig. 4). Although the conceptual balance

[24] There are two versions of *Triad* in wood (mahogany and birch)—one in the collection of the *Nationalgalerie Berlin* (1924) and one in the Wilhelm-Lehmbruck Museum in Duisburg (1950), as well as several versions in bronze (1949-50) in various museums and private collections, including the Bayerische Staatsgemäldesammlungen in Munich and the Saarland Museum. It is interesting to note that in 1919 the artist reused the composition in a model for a fountain, *Symbol of the Three Arts* (destroyed in World War I). A picture is published in Nerdinger (as in n. 3), cat. no. 21.

[25] For the manifesto of W. Gropius, founder of the *Bauhaus,* see Giulio Carlo ARGAN, *Gropius und das Bauhaus*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1962, p. 126, 128.

[26] *Kunstausstellung Berlin*, exh.cat., Berlin, 1920, cat.no.1096.

[27] *H.M. Pechstein and Rudolf Belling*, exh.cat., Goyert Gallery, Köln, 1921, p. 52.

[28] Some writers claimed Belling was imitating Archipenko. See Roland SCHACHT, " Archipenko, Belling und Westheim, " *Der Sturm* 14/5, 1923, p. 76-78. In the literature

of mass and space in *Triad* may be in some respects indebted to the work of Archipenko, there are, however, significant differences. Whereas Archipenko's *The Dance* was intended to be seen primarily from one angle, *Triad,* a sculpture in the round, was meant to be placed in the middle of a room and viewed from all perspectives. In comparison to *The Dance*, *Triad* is more abstract, resembling Archipenko's *Boxers* (1914), but still figurative[29].

In 1923 Belling married the dancer Toni Freeden, and then in 1924 he helped prepare a ballet on ice (*Formbalett)* performed in Vienna for *Kiesler's Internationale Ausstellung Neuer Theatertechnik* (International Exhibition of New Theater Techniques)[30]. By this time, the year in which his fourth one-man exhibition appeared at the Nationalgalerie in Berlin (with still another version of *Triad* in wood on display), he had become a popular artist, primarily as a result of his architectonic works.

Subsequently, in the **third phase of his career (1925-36)**, Belling produced many busts, masks, and other sculptures influenced by Cubism, Constructivism, Neue Sachlichkeit (New Objectivity) and Neo-classicism. The *Head in Brass* (1925), the *Fountain of the Forty Labor Unions* for a Pavillion at the GASOLEI Exhibition (1926), his *Design for a Beethoven Monument* (1926), the *Portrait of Richard Haertel* (1926), the *Portrait Mask of Alfred Flechtheim* (1927) and that of *Max Schmeling* (1929), as well as his reliefs for the conference room of the Labor Union *Gesamtverband* (1930-32) figure among Belling's outstanding works in this period[31]. The latter was built by the architect Bruno Taut and F. Hoffmann and destroyed ca. 1945.

Until the middle of 1930's Belling created a series of portraits in a very distinctive style that can be described as Naturalism, which

two groups arose, one criticizing Rudolf Belling, claiming that he was nothing more than an imitator of Archipenko, the second pointing out the inventions of the artist and generally playing down Archipenko. This dichotomy had its origin in a private quarrel between the editors of *Der Sturm* (Herwarth Walden) and *Das Kunstblatt* (Paul Westheim), both trying to influence the artistic environment in Germany after World War I; see NERDINGER (as in n. 3), p. 26-32. In the *Sturm* article cited above, R. Schacht claimed that Westheim had disregarded the innovations of Archipenko in his *Architektonik des Plastischen* (1923) and overestimated Belling's achievements, which—as far as he was concerned—were based entirely upon Archipenko's work.

[29] SCHMOLL gen. EISENWERTH, "Zum Werk Rudolf Bellings," in *Rudolf Belling*, exh.cat., prepared by H.D. Hofmann, Wolfgang Ketterer Gallery, Munich, 1967, p. 5-6.

[30] A photograph from this performance appears in A. BELOUBEK-HAMMER (as in n. 15), p. 193.

[31] SCHMOLL gen. EISENWERTH, "Rudolf Belling 1886-1972," in *Epochengrenzen und Kontinuität*, Munich, 1985, p. 344-45.

includes stylization to a certain extent. Most in metal, these demonstrated his skill as a craftsman. As in his *Portrait Mask of Richard Haertel,* he achieved both physical likeness and stylization at once (Fig. 5)[32]. This mask of the founder of the *Gewerkschaft Duruck und Papier* (Labor Union Print and Paper) was made for the conference room of the union building in Berlin built by Max Taut. At the beginning of the 1930's his figurative works for the labor unions greatly increased Belling's public recognition; in 1931 he was elected to the prestigious Preussische Akademie der Künste (Prussian Academy of Art) together with Heckel, Mies van der Rohe, Bruno Taut and others[33], and his sculptures were exhibited abroad — both in Zurich and New York.

If we consider these first three phases of Belling's career in retrospect, it becomes obvious that in the second phase he reached an apex, a period of original creativity that brought him international recognition as an avant-garde artist. It was first in Berlin and then in the Bauhaus that German sculpture rose a new potential with ideals highly acclaimed in the international circle of modern art; Belling contributed to this development with the works he created between 1915 and 1930, just as did Oscar Schlemmer and Maholy Nagy, who worked for the *Bauhaus* in Weimar and Dessau. Belling's works —e.g. the *Triad*, *Erotic*, the fountain sculpture for the Goldstein estate, and *Sculpture 23*— were so masterly in skill and original in style that they far surpassed the works by other German sculptors[34]. In the 1930s, with the artistic climate in Germany deteriorating under the Nazi ban on modern art, Belling remained with scarcely any commissions. The suspicious death of his art dealer Flechtheim, who had emigrated to Britain, left him in an even more adverse financial situation[35]. Therefore he left Germany in 1935, accept-

[32] On the technic of Belling see NERDINGER (as in n.3), p. 203. For information about Haertel's portrait see *Gearbeitet Gewerkschaftet Gewohnt*, *75 Jahre Verbandshaus der Deutschen Buchdrucker von Max Taut*, Berlin, 2000, p. 33-34.

[33] *Akademie der Künste, Die Mitglieder und ihr Werk*, Berlin, Verlag Gebr. Mann, 1960, p. 3-5; *1696-1996-Akademie der Künste: Dreihundert Jahre*, exh.cat., Akademie der Künste, Berlin, 1996, p. 494, 500-501, fig. 3, 8.

[34] NERDINGER (as in n. 3), p. 206.

[35] Alfred Flechtheim was one of the most important art dealers prior to World War I. He had opened galleries in Düsseldorf (1913) and Berlin (1921) and was the founder of the journal *Der Querschnitt* (Propyläen Verlag, Berlin), which had often published works and personal photographs of Belling. Sculptors and painters such as Benno Elkan, Ernesto de Fiori, Otto Dix, and Carl Hofer had made portraits of Flechtheim; see J.H. von WALDEGG (as in n. 21), p. 70-71. For Belling's portrait mask of him see NERDINGER (as in n. 3), cat.no.58

ing an invitation to teach at the private Annot Art School in New York, where he would also exhibit in the Weyhe Gallery at the Rockefeller Center. On his way to the United States, he learned that his marriage to Toni Freeden had been annulled.

It was not too long, therefore, before he returned to Germany, anxious about his son, who was, partly Jewish. Thereafter, unsure about his future opportunities in the USA, Belling opted to emigrate to Turkey, which he did in January of 1937. In July of that same year two of his works, *Triad* and the *Head in Brass*, both from the National Gallery in Berlin, were exhibited in the *Entartete Kunst Exhibition,* the "Exhibition of Degenerate Art," while at the same time, ironically, his bronze sculpture of the boxer *Max Schmeling* had been judged worthy of display in the official *Grosse Deutsche Kunstaustellung* (The Great German Art Exhibition) in the *Haus der Kunst* in Munich. Once this contradiction had been brought to the attention of the Nazi regime, however, the first two sculptures were hastily removed from the former exhibition[36]. Together with pieces of other avant-garde artists, a number of Belling's works were nonetheless confiscated and destroyed in the late 1930s. In 1937 the Prussian Academy of Arts was reorganized by the Third Reich, and Belling was forced to relinquish his membership. In 1944, while working in Istanbul, Belling also received the unfortunate news that his studio in Berlin, where many models for his works were stored, had been destroyed in a bombing raid.

THE POLITICAL AND CULTURAL ATMOSPHERE OF TURKEY DURING THE 1920'S AND 1930'S

As Rudolf Belling came to Turkey the country had faced a series of reforms that were succeeded by many others. The fall of the Ottoman Empire after the World War I and the War of National Independence (1919-23) against the occupying forces in Turkey caused a crucial change in the history of the people in Turkey. In 1923 Mustafa Kemal

[36] Peter GUENTHER, "Rudolf Belling," in *Degenerate Art, The Fate of the Avant-Garde in Nazi Germany*, ed. Stephanie Barron, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art and Harry N. Abrams, Inc., 1991, p. 211. Photographs taken in 1930, showing *Triad* and the *Brass Head* in the Gallery of the Kronprinzen-Palais and the National Gallery in Berlin, and *Triad* in the *Entartete Kunstausstellung* in Munich, are published on p.104 and as the frontispiece. Cf. also *Verboten Verfolgt, Kunstdiktatur im 3.Reich*, exh.cat., Wilhelm Lehmbruck Museum, Duisburg, 1983, p. 40, 60-63.

Atatürk, the leader of the War of National Independence, founded the secular Turkish Republic upon the remnants of the defeated Ottoman Empire. During the single party regime of the Republican People's Party between 1923-46 Atatürk and his cadre started a series of reforms with the intention to transform the traditional society into a modern nation. Thus the 1920's and 1930's were marked by reformist legal actions, which aimed the organization of the political and socio-cultural structure of the new Republic. The remnants of the old regime, especially the political ones that were intermingled with the religious dogmas, were swept away. In this context reforms such as the abolishment of the caliphate, the termination of the religious educational system and the unification of schools in secular schools, the change of alphabet from Arabic to Latin, the secularization of the legal structure, the adoption of the new Turkish civil code were realized. In short, the process of westernization that had been initiated by the Ottoman sultans a century earlier in order to elevate the fading Ottoman civilization to the level of its contemporary European counterpart, culminated in the pro-Western reforms of the Party[37]. But during this process the authoritarian and totalitarian governments of the West rather than liberal ones were taken as models. In the 1930's the world was witnessing the rise of Fascism and Stalinism, and the newly emerged Turkish Republic was under the impact of both political ideologies. Many Turkish politicians and intellectuals visited Germany, Italy and Soviet Union and were inspired by them in establishing several institutions[38]. In the political context, the union of the state and the Party, the acceptance of the single party system as the permanent regime of the country, and étatist economic policies are all signs of the influence of foreign political systems. In these years the "Turkish History Thesis" and the "Sun Language Theory" which depicted Turkish civilization and language as the pioneer of all civilizations and languages came into existence[39]. It can be argued that

[37] Cemil KOÇAK, "Kemalist Devrimler", *Türkiye Tarihi, Çağdaş Türkiye 1908-1980* 4, Istanbul, Cem Yayınevi, 1997, p. 111-113.

[38] Çetin YETKIN, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi, 1930-1945*, Istanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1983, p. 17, 18. On the process of the establishment of the single party regime in Turkey see Mete TUNÇAY, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981.

[39] Jens Peter LAUT, *Das Türkische als Ursprache ? Sprachwissentschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000. Büşra ERSANLI, "The Turkish History Thesis: a Cultural Dimension of the Kemalist Revolution", unpublished Ph.D. Thesis, Boğaziçi University, Istanbul, 1989.

the rising Nationalism of the period may have influenced the formation of these theories[40]. In the cultural area, the effect of Soviet Union and Germany are especially felt in the establishment of the People's Houses (1932-51) and the reorganization of the Istanbul University (1933).

From 1932 onwards the People's Houses were opened in many cities by the Republican People's Party as an institution to strengthen the national organization of the society in the area of culture[41]. Through the conferences on wide-ranging subjects from natural to social sciences, which were given in these houses especially by the academics of the Istanbul University, the ideological mobilization of the young generation was realized. The People's Houses had many branches of activity including painting and sculpture. As the Party decided to impose a Western style of life on the society Western forms of painting and sculpture, poetry and prose, drama and music were encouraged through the exhibitions and awards. In 1937 one wing of the Dolmabahçe Palace in Istanbul was converted into the Istanbul Museum of Painting and Sculpture and two years later the first of the annual State Exhibition of Painting and Sculpture was organized in Ankara.

The university reform piloted by the Party in 1933 aimed to discard from the university the recalcitrant academics, who were in opposition to the policies of the government[42]. In this way the faculties of the university were composed of members who were supporting and disseminating the ideas of the newly established official ideology. This cadre of the university held public conferences between 1935 and 1945 to introduce this ideology to the people[43]. Foreign professors also contributed to these conferences. Although it cannot be argued that ideological mobilization was the aim of these professors, the similarity between some of the for-

[40] Günay GÖKSU ÖZDOĞAN, "The Case of Racism-Turanism: Turkism During Single Party Period 1931-1944: a Radical Variant of Turkish Nationalism", unpublished Ph.D. Thesis, Boğaziçi University, Istanbul, 1993. For the influence of Nazi Germany on Turkish politics see Johannes GLASNECK, *Deutsch-faschistische Propaganda in der Türkei. Methoden der deutsch-faschistischen Propagandatätigkeit in der Türkei vor und während des Zweiten Weltkrieges*, Halle (Saale), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1966.

[41] Sefa ŞIMŞEK, "The People's Houses: an Experiment in Ideological Training in Turkey 1932-1951", unpublished Ph.D. Thesis, Boğaziçi University, Istanbul, 1996.

[42] Mete TUNÇAY, H. ÖZEN, "1933 Dar'ül-Fünun Tasfiyesi veya Bir Tek Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", *Tarih ve Toplum* 2, 10 Ekim 1984, p. 6-20.

[43] For further information on these conferences see Biriz BERKSOY, "Party Conferences 1935-1945: Academians Contribution to Ideological Mobilization in Turkey", unpublished MA Thesis, Boğaziçi University, Istanbul, 2000.

eign professors' views who were specialized especially on law, state and economy and the state ideology enabled the acquaintance of the public with the ideology of the state. German professors like Gerhard Kessler, Fritz Neumark and Hans Reichenbach were among the most well known ones who took part in these conferences. The subjects that they introduced to public varied from law, economy to medicine and philosophy. (They did not include fine arts.) The German professors were welcomed by the Turkish government as a result of the vacuum in the university created by the reform, which necessitated the exclusion of many academics. Within a short lapse of time there were nearly eighty-five German professors teaching at Turkish universities. It is interesting to note that the employment of the German scholars and artists were managed together by the German and Turkish governments[44]. The Turkish-German relations, which had gained impetus from the late 19th century onwards played an important role in the cultural as well as socio-economic transformation of Turkey. In the aftermath of the 1929 Great Depression Turkey reduced its foreign trade and started to implement protectionist and étatist economic policies in which the clearing agreements with Germany occupied an important place. German credit and technology were used for the organization of the state-oriented industries and the building of an extensive network of railroad communications, which would have important effects on the national economy and the growth of cities until the end of the 1940's[45].

In consideration of the artistic milieu in Turkey, German influence was strongly felt on the architecture of the time. Many of the German and Austrian architects like Ernst Egli, Clemens Holzmeister, Martin Wagner, Bruno Taut, Martin Elsaesser, Franz Hillinger were employed by the government to design monumental buildings in the capital Ankara and for various other towns. As the Turkish nationalist approach of the time denied the Ottoman cultural heritage and was seeking after an art that would embody the goals of the Republic such as modernity and progress, the European styles were welcomed[46]. The principles of the

[44] On the emigration of German scholars to Turkey see Horst WIDMANN, *Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933,* Frankfurt am Main, 1973. Fritz NEUMARK, *Zuflucht am Bosphorus: Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration (1933-1953)*, Frankfurt am Main, 1980.

[45] On the economic, socio-politic relations of Germany with Turkey from the end of the 19th century onwards see Lothar RATHMANN, *Berlin-Bagdad; die imperialistische Nahostpolitik des kaiserlichen Deutschlands*, Berlin, Dietz, 1962.

[46] Sibel BOZDOĞAN, *Modernizm ve Ulusun İnşası*, Istanbul, Metis Yayınları, 2002, p. 76-95.

new architecture were marked by monumental, axial and symmetrical planning, repetitive rectangular windows, flat hidden roofs and high overpowering colonnades and entrance porticos composed of square or circular columns without capitals[47]. This architecture took the place of the older one, which was designed according to the principles of historical revivalism, also called Ottoman Revivalism (1908-30)[48]. Some of the foreign architects like Prost and Egli gave lectures in the Academy of Fine Arts of Istanbul and Istanbul Technical University and transferred their knowledge to the Turkish students. Accordingly, between 1930-40 the Turkish architecture was highly influenced by the contemporary German architecture. In 1932, a new urban plan for Ankara was prepared by the German planner Herman Jansen.

In the Republican era Turkish painting entered a new creative phase, because the Turkish artists educated in France and Germany in 1920's brought back a variety of styles ranging from Cubism to Fauvism or German Expressionism[49]. Some of them like Ali Çelebi (1904-93) and Zeki Kocamemi (1901-59) were trained in Munich by Hans Hofmann and practiced a sort of Cubist Constructivism. *The Society of Independent Painters and Sculptors* founded in 1929 held exhibitions and gave conferences in order to bring the modern art near to the people. In 1933 some members of this group formed the *D Group*, which was an avant-garde group not restricted to one particular trend. Most of the members of the *D Group* lectured in the Academy of Fine Arts and wrote on art. But during the 1930's the Turkish government expected also the painting of local themes including themes like the War of National Independence and the reforms of the new Republic. Between 1938-43 a number of Turkish painters were sent by the Ministry of Education to different regions and were encouraged to paint folkloric themes and scenery from Anatolia[50]. Many of the avant-garde artists took part by these artistic actions.

[47] Yıldırım YAVUZ, "Turkish Architecture during the Republican Period", *The Transformation of Turkish Culture, The Atatürk Legacy*, ed. Günsel Renda and C. Max Kortepeter, Princeton, New Jersey, Kingston Press Inc., 1986, p. 275-277.

[48] *Ibid.,* p. 267-275.

[49] On the history of Turkish painting in the republican era cf. Günsel RENDA, "Modern Trends in Turkish Painting", *The Transformation of Turkish Culture, The Atatürk Legacy*, ed. Günsel Renda and C. Max Kortepeter, Princeton, New Jersey, Kingston Press Inc., 1986, p. 229-247.

[50] *Yurt Gezileri ve Yurt Resimleri*, ed.by Amelié Edgü, Istanbul, Milli Reasürans Art Gallery, 1998. Zeynep Yasa YAMAN, "Yurt Gezileri ve Sergileri ya da 'Mektepten Memlekete Dönüş' ", *Toplumve Bilim* 4, Haziran 1996, p. 35-52.

In short the Turkish architecture and painting of the 1930's were highly influenced by the political atmosphere of the day. As it was the case for Turkish architecture between 1930 and 1940, from the end of the 1930's onwards the Turkish sculpture was to be shaped in the hand of a German master and fulfill the demands of the government.

BELLING'S WORK AT THE ACADEMY OF FINE ARTS OF ISTANBUL AND HIS POSITION AS AN EDUCATOR

The academic discipline of sculpture in Turkey (up until the mid-20th century) may be defined in two phases, pre-Belling (1883-1937)[51] and post-Belling, that is to say, beginning with his stay in Turkey (1937-54). *Sanayi-i Nefise Mektebi*, a school of fine arts, was founded in Istanbul in 1883 ; this would later become the *Güzel Sanatlar Akademisi*, or Academy of Fine Arts. The school was established on the lines of the École Nationale Supérieure des Beaux-Arts in Paris, with Departments of Painting, Architecture and Sculpture. Although instruction in painting had already begun in the military schools, the earliest three-dimensional sculptures of the human figure in Western norms appeared after the foundation of the Academy, which soon became the most important center for the plastic arts in Turkey, an institution of repute in which culture and the arts flourished from the late Ottoman Empire into the Turkish Republic[52].

Yervant Osgan (1855-1914) and his pupil Ilhan Özsoy (1867-1944) were the first instructors in sculpture at the school. Their academic method was based on the instruction they had received in Rome and Paris. Our information on the curriculum between 1883-1936 is based primarily on statements of the students because a fire in 1948 destroyed most of the school's documents. According to oral testimony from the students, they worked in only one atelier and received lectures on art history, anatomy, and the like[53]. The pre-Republican artists shared a natu-

[51] The history of Ottoman sculpture is examined in Günsel RENDA, "Osmanlılarda Heykel," *Sanat Dünyamız* 82, 2002, p. 139-145.

[52] On the history of the Academy that was transformed into Mimar Sinan University in 1983, see Mustafa CEZAR, "Güzel Sanatlar Akademisi'nden 100.Yılda Mimar Sinan Üniversitesine," *Güzel Sanatlar Eğitiminde 100. Yıl*, Istanbul, MSÜ Yayını, 1983.

[53] Fatma AKYÜREK, "Çagdaş Türk Heykel Sanatinda Eş Ya Da Geçmiş Zamanlı Kültürel Verilerden Yararlanma", unpublished proficiency thesis, Mimar Sinan University, Institute of Fine Arts, 1998, p. 81-82.

ralistic approach; their subject matter was more often than not either portraiture or the human form in general. The most successful students at the school were then sent to Europe to continue their study. Mahir Tomruk (1885-1949) and Nijad Sirel (1897-1959), for instance, went to Germany, where they were impressed by the classicism of Hildebrand; artists of the next generation, including Hadi Bara (1906-71), and Zühtü Müridoğlu (1906-92), who studied in Paris after 1923, were strongly influenced by Rodin, Bourdelle, Maillol and Despiaud[54]. Considering the education they had received and the limited background of sculpture in Turkey, it is not at all surprising that these artists tended to ignore contemporary trends in European sculpture, taking as their models western artists who promoted more classical sculpture.

From 1925 onwards, then, foreign sculptors such as the Austrian Heinrich Krippel, Italian Pietro Canonica, Austrian Anton Hanak, Austrian-German Josef Thorak came to Turkey to create monuments and structural compositions celebrating the Turkish National War of Independence as well as the newly introduced social reforms; there were simply not enough trained sculptors in Turkey[55]. Such monuments, erected in public squares throughout various cities[56], were the works of both foreign and native artists. They played an important role in establishing an appreciation for sculpture in the hearts of the people. The invitation of the foreign sculptors who are mostly Austrian, German and Italian origin shows that the Turkish government was influenced by

[54] This is easily discernable in Müridoğlu's article on sculpture. See Zühtü Müridoğlu, "Heykel," *Güzel Sanatlar Dergisi* 2, 1940, p. 93-102. See also Devrim ERBIL, "The Development of Turkish Sculpture of the Republican Period," in *The Transformation of Turkish Culture, The Atatürk Legacy*, ed. Günsel Renda and C. Max Kortepeter, Princeton, New Jersey: Kingston Press Inc., 1986, p. 131-44.

[55] On the works and activities of foreign sculptors in Turkey see Hüseyin GEZER, *Cumhuriyet Dönemi Heykeli*, Ankara, Türkiye Iş Bankası Kültür Yayınları, 1984, p. 75-91. In the 1930's when foreign sculptors were generally favored by the government, Turkish sculptors such as Ali Hadi Bara, Zühtü Müridoğlu, Kenan A.Yontuç, and Nijat Sirel critized the government's choices, arguing that monumental projects should be the work of Turkish artists alone; because the subject matter was entirely national, Turkish artists could better express its significance (usually the Turkish War of Independence and the social reforms of Atatürk). See Zeynep YASA YAMAN, "Cumhuriyet'in Ideolojik Anlatımı Olarak Anıt Ve Heykel," *Sanat Dünyamız* 82, 2002, p. 157-160.

[56] Neşe G.Yeşilkaya, "Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te Anıt-Heykeller ve Kentsel Mekan," *Sanat Dünyamız* 82, 2002, p. 146-153. Gültekin ELIBAL, *Atatürk ve Resim-Heykel*, Istanbul, Türkiye Iş Bankası Yayınları, 1973, p. 196-197. In contrast to the monuments of the republican period the public monuments of the Ottoman Empire were entirely non figurative. For further information see Klaus KREISER, "Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916," *Muqarnas* 14, 1997, p. 103-117.

the artistic atmosphere in these countries. The cultural policy of the National Socialists in Germany supported an idealized, nationalistic, Neo-romantic approach of sculpture that was easy to understand by a wide part of the public[57]. This kind of sculpture was embedded in the Neoclassic style of the 1930s in which an appeal to order was observed. It was influenced from different mental attitudes such as Patriotism and Nationalism. In consideration of the political atmosphere in Turkey and its close contact with Germany it is understandable that the German sculpture of the day found appreciation amongst the Turks. For example, Josef Thorak who designed with Anton Hanak the "Monument of Trust" *Güven* (1935) in Ankara made many works for the Nazis such as the statues for the NS Party Building in Nürnberg (1935-42). Also the works of the Turkish sculptors who were active in the 1930s were created in classical style that pleased the Turkish rulers. Ali Hadi Bara's *Statue of Atatürk* (1937-38, Harbiye, Istanbul) is an example to this.

As it is stated in the previous chapter, the 1930s proved a significant decade for the newly founded Republic, hard-put to the challenge of replacing an Ottoman political structure that had endured for approximately six hundred years. Feeling the need to consolidate its power, the Republican Party wished to strengthen the national institutions and promote cultural reform. It was within the university reform that the Ministry of Education reformed the Istanbul Academy of Fine Arts in 1936, appointing European artists as chairmen in the Departments of Architecture, Painting and Sculpture[58]. Hans Poelzig was invited to become the head of the Department of Architecture, but his death later that year enabled Bruno Taut to take the post. When Taut died only two years later in 1938, he was succeeded by Robert Vorhoelzer, who held the position from 1939 to 1941[59]. It was Poelzig, however, who was responsible for Belling's assignment as head of the sculpture division. Although Poelzig had also tried to persuade the Ministry of Education to

[57] FEIST (as in n.17), p. 112.

[58] On the reformation in the Academy see Mustafa CEZAR, *Devlet Güzel Sanatlar Akademisi*, *90 Yıl Kataloğu*, Istanbul, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, 1973. Also see Cezar (as in n.52), p. 26-30.

[59] Bernd NICOLAI, *Moderne und Exil, Deutschsprachige Architekten in der Türkei 1925-1955*, Berlin, Verlag für Bauwesen, 1998; and *Idem,* "Bruno Taut's Reforms at the Academy of Fine Arts: Opening Path to a New Architecture for Turkey," in *Thinking for Atatürk*, Istanbul, Istanbul Technical University Rectorate, 1998, p. 37-42, with a German text on p. 43-45.

appoint Max Pechstein as chairman of the Painting Department[60], in this he failed; the French painter Leopold Lévy received the appointment. All these artists were fleeing the racist politics of the National Socialists with their hostility towards modern art. Burhan Toprak who was the director of the Academy between 1936-48 supported the reforms. In 1936/37 the Ministry of Education decided that from then on the sculpture training in the Academy should not be practiced only on the high-school level but in the undergraduate curriculum as well[61].

Eventually arriving in Istanbul on 6 January 1937, Belling must have been very pleased to greet his friend Bruno Taut in the Academy. Just as Taut was responsible for organizing the architecture curriculum, Belling looked after that of sculpture. On January 7, 1937 when Belling started his work, Mahir Tomruk and Hadi Bara were lecturers and about a month later Nijad Sirel joined the staff, followed by Zühtü Müridoğlu in 1940. The latter worked in the Department of Decorative Arts and gave lectures in sculpture. As stated in Hüseyin Gezer's *The Turkish Sculpture of the Republican Period*, the German master did not deem the Turkish sculptors his professional equivalent and would not allow them to teach[62]. He regarded them as his assistants, responsible for translating his lectures to the students; he stated that the Turkish sculptors had much to learn from him.

While Adolf Treberer von Treberesburg was in Ankara completing the stone elements for the "Monument of Trust" *Güven* (designed in 1935 by Anton Hanak and Josef Thorak), Belling invited him to give

[60] NICOLAI, *Moderne und Exil* (as in n. 59), p. 131. Belling had known Poelzig since the time the two of them worked on a film of Paul Wegener for which Belling had created the mask of Golem; Poelzig had been responsible for the architectural sets in the second version of the film. See W. NERDINGER, *Rudolf Belling* (as in n. 3), p. 18. In 1920 Belling created the double mask entitled *Charaktersumme des Architekten* depicting the architect Poelzig (later destroyed in wartime): *Ibid.,* cat.no. p. 26.

[61] According to this system, first practiced in 1940/41 the curriculum was redefined; students at the high-school level studied three years, those attending at the university level, four or five years. Those originally enrolled for high school and aim to complete the undergraduate curriculum as well were obliged to continue until a total of six years had been completed. In 1959, then, the program became university-oriented, with only students already having a high school diploma eligible for entrance. The student was thereafter obliged to finish within four or five years. On the history of education at the Academy, see CEZAR (as in n. 58), p. 31-32.

[62] GEZER (as in n. 55), p. 144. Gezer, who eventually became director of the school (1966-1969) and has published the only comprehensive book on modern Turkish sculpture, was Belling's student from 1944 to 1948. Here he mentions a report written by Belling (no reference) in which the artist spoke to this effect.

lectures in the sculpting of stone and wood. Agreeable, von Treberesburg complied, and then stayed on in Istanbul to work at the Academy from 1938 to 1940[63]. His place was then filled by Kenan Yontuç (b.1904) and Nusret Suman (1905-1978), who became Belling's assistants in 1943.

The building of the Department of Sculpture was planned according Belling's instructions. The large windows enabled the sunlight to enter the atelier with an angle of 30-35 degrees in order to see the third dimension of the model during the modeling procedure[64]. In an article entitled "An Exhibition of Sculpture" (1942), Belling reported on the first sculpture exhibition of the students after his arrival to Istanbul, and mentioned the ateliers within the Sculpture Department[65]. These were the ateliers of the beginners and those with live models, sculpting in both wood and stone, and the atelier of the chairman. According to Gezer, who was a student at the Academy as Belling came to Turkey, the German master put a very methodical training into practice, assigning different genres to each year of the curriculum. First year they worked on busts and second year on reliefs[66]. Only thus could successful students learn to model full-length human sculptures in the round and design compositions. The students were confronted with all technical aspects of sculpture and challenged to solve the problems involved. Live models—as well as reproductions of Greek sculpture—were introduced in the studio. There were also lessons in anatomy, perspective, mythology and art history[67].

Belling, with his wide experience and knowledge international in scope, provided his pupil with new perspectives[68]. As a result, the art of sculpture was no longer seen as manual labor, but as an artistic profession dependent upon academic training. The sculptor was now *more*

[63] *Ibid*, p. 147-49.

[64] *Akademi'ye Tanıklık 1, Resim ve Heykel*, ed. by Ahmet Öner Gezgin, Istanbul, Bağlam Yayıncılık, 2003, p. 56, 77-78.

[65] For Belling's article written on the first exhibition of his students opened on the Academy, on April 8, 1940 by the Minister of Education Hasan Ali Yücel. See Rudolf BELLING, "Bir Heykel Sergisi," *Güzel Sanatlar* 4, 1942, p. 24-28.

[66] GEZER (as in n. 55), p. 144. See also Vilder GETINTAŞ, «Rudolf Belling ve Atölyesi», Hacettepe University, Institute of Social Sciences, department of Art History, unpublished Ph. D. Thesis, Ankara, 2003.

[67] Ali Teoman Germaner, Belling's student for six months in 1949, reports about the education in the Academy in "Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Seminerleri Bağlamında," *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Seminerleri, 7-10 Mart 1994, Bildiriler*, Mimar Sinan Üniversitesi, Istanbul, 2000, p. 162-172.

[68] On Belling's teaching methods see GEZER (as in n. 55), p. 144-149. YAMAN (as in n. 55), p. 162-164. See also AKYÜREK (as in n. 53), p. 89-91.

than an imitator of nature he had become an investigator and interpreter of nature. Hüseyin Anka (b. 1909), a pupil of Belling, describes this change in the education with the following words. "Before Belling academic education was based on copying. We had to reproduce the given models… But when Belling came he changed this practice… Instead, he wanted us to be creative. The period of copying had come to an end."[69] A sculptor was henceforth expected to understand anatomy and geometry in order to construct volume. Physical structures in nature were methodically examined, and the principles necessary to transform them into volume and form were introduced and discussed[70]. Belling would demonstrate such processes using models from antiquity, explaining how the old masters had achieved their success.

A photograph of the first sculpture exhibition of Belling's students in 1940 provides information about the results of Belling's teaching. It shows a monumental sculpture of an athlete by Hüseyin Anka Özkan and some busts and reliefs by other students (Fig. 6). It is interesting to note that Anka's robust nude recalls healthy nude figures produced by German artists such as Arno Breker and Josef Thorak during the reign of the National Socialists as well as statues by Soviet artists that are also naturalistic in treatment[71]. The works of his students demonstrate that Belling's teaching was in harmony with the demands of the Turkish Republic. Influenced by the contemporary social and artistic atmospheres in Soviet Union, Italy and Germany the rulers of the young Turkish Republic showed a particular interest in sturdiness, health and youthfulness[72]. As Sibel Bozdoğan states these qualities were idealized by the Turkish government in order to indicate to a nation that successfully broke off all the ties that bounded it to the old Ottoman Empire, which was usually called in the late 19th century as 'the sick man of the Europe'[73].

[69] Hüseyin 'Anka' Özkan, "Anıt Kabir Heykel ve Rölyefleri İlk Modern Uygulama," in *Thinking for Atatürk*, Istanbul, Istanbul Technical University Rectorate, 1998, p. 153. For the English version of the article with the heading "Sculptures and Reliefs at Anıtkabir: The First Modern Application." *Ibid.,* p. 155.

[70] Belling expressed his views on the study of nature in "Das Neue Naturstudium," *Künstlerbekentnisse, Briefe, Tagebuchblätter, Betrachtungen Heutiger Künstler*, ed. Paul Westheim, Berlin, Propyläen Verlag, 1925, p. 342-343. Belling published a summary of his ideas in Turkish. See BELLING (as in n. 65), p. 27.

[71] For the works of the Russian Wera Muchina and Josef Thorak displayed at the World Exhibition (1937) in Paris see FEIST (as in n.17), p. 118-119.

[72] The exhibition of Russian painting and sculpture held in Ankara in 1934 demonstrates this interest. Subsequently the first traveling exhibition of Turkish painting went to Moscow in 1935 to reciprocate this exhibition.

[73] Bozdoğan (as in n.46), p. 91.

The Turkish government commissioned monuments that celebrated the Turkish War of National Independence and social reforms similar to the painting of the day. Since there was not enough trained sculptors to fulfill the needs of the government Belling's primary aim was to educate skilled sculptors. In an interview of 1937, he predicted that soon his students would be in a better position to create monuments than the foreign sculptors presently working in Turkey[74]. True to his words, within a short period of time Belling had trained Turkish sculptors (e.g. Hüseyin Anka Özkan, Hüseyin Gezer, Yavuz Görey) capable of creating monuments equal to those produced by the foreign artists. In different cities of Turkey they made a series of works that expressed patriotic feelings (Fig. 7).

Gezer contends that Belling avoided discussing modern works of art in his lectures only because he believed that the students should first learn the basic principles of sculpture[75]. He explained his ideas that affected the modern art as artistic principles without giving information about his works. Belling assumed that students who achieved strong technical skills through this classical curriculum would not fall into academicism and also would not be left behind of modern developments. According to him if they would start to experiment in modern styles before they took an academic education they would not be in a position to understand the logic of sculpture and this would prevent them from attaining individual styles. When we consider the work of Belling's students Zerrin Bölükbaşı (b.1922), Sadi Çalık (1917-79) and Ilhan Koman (1921-86), it is clear that their academic curriculum proved no hindrance to their adapting the modern styles they later encountered in Europe. Quite to the contrary, their figurative and abstract works reflect the influences of artistic trends such as Cubism, Expressionism, Minimal art. Koman's *Mirror II* (1962), for example, is an abstract work; Bölükbaşı's *Negro Head* (from the 1960s) combines Expressionism with Cubism; and Çalık's *Birds* (also from the 1960s) is an example of Minimal Art[76] (Fig. 8). Together with Bara and Müridoğlu, these students

[74] KANDEMIR, "Güzel Sanatlar Akademisinde İki Sanatkarı Ziyaret", *Yedigün*, Year 5, vol. 9, 212, 31 March 1937, p. 9. See also Rudolf BELLING, "Heykeltraşlık," *Arkitekt* 12, 1936, p. 348.

[75] GEZER (as in n. 55), p. 29, 145.

[76] For the works of Bölükbaşı and Çalık, see Kaya ÖZSEZGIN, *The Collection of Istanbul Museum of Painting and Sculpture, Mimar Sinan University*, Istanbul, Yapı Kredi Publications, 1996, p. 314, 320. Prominent Turkish sculptors educated by Belling are discussed in GEZER (as in n. 55), p. 150-206.

became the first Turkish sculptors to distance themselves from the official policies of government art and engage in individual experimentation[77].

Especially in his first ten years in the Academy, Belling proved invaluable to his students because of his education, skill and practice. He had immediately reorganized the education at the Academy with method and reason. He introduced a new perspective of sculpture while stressing the innovative qualities of artists who are *more* than imitators of nature. Even though Belling was not specialized in monumental sculpture, he instructed the practice of it in Turkey and produced monumental works. His own statues (which will be examined in the following pages) served, especially from a technical point of view, as an example to the sculptors because the technical methods applied previously by the Turkish artists were much behind the times. In this aspect, his students as well as many other Turkish sculptors profited from his knowledge. The works of the students demonstrate that Belling's teaching happened to be in harmony with the demands of the Turkish Republic.

In opposition, some have objected that — in reference to his considerable contribution to the education in the Academy — Belling ought to have intermingled more in academic and artistic circles. Why, they ask, did he always avoid speaking Turkish[78]. Other criticism has come from his colleagues in the Academy. Towards the end of the 1940s Belling was criticized for excluding modern trends from his instruction by some of his students and lecturers Bara and Müridoğlu. After the World War II these sculptors had visited Paris for the second time and perceived that

[77] These artists are regarded as the pioneers of abstract sculpture in Turkey. On the history of abstract sculpture in Turkey see Adnan ÇOKER, "Soyut Heykel," *Yeni Boyut*, 1982, p. 4-6.

[78] CEZAR (as in n. 45), p. 29. It may be true that Belling did not have good relations with all of his colleagues, but—as expressed by some of his students (Gezer, Bölükbaşı and Germaner, whom I interviewed in 2001 and 2002) Belling was particularly close to Sirel, Bölükbaşı and Gezer, as well as Özkan. His daughter Elisabeth Weber-Belling feels that her father spoke little Turkish because he was embarrassed by his pronunciation. In the second Turkish edition of Widmann's book (as in n. 44), one of the translators, Prof. Aykut Kazancıgil, writes in the appendix about his impressions of Belling who was a friend of his father Prof. Tevfik Remzi Kazancıgil (Professor at the Istanbul University). According to him besides his father the fashion designer Kenan Temizan and Nijat Sirel were among the people that the artist met privately. The two photographs from the archive of Kazancıgil show Belling in his atelier at the Academy and in the house of Kazancıgil. See Horst Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, trans.Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, Istanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000, p. 414-416, fig. 1, 2.

academic art had given way to modern representation[79]. Because of their complaints, which might also be attributed to their exclusion from a proper instructorship in the Sculpture Department, one of the two studios under Belling's direction was taken out of his hands in 1950, leaving only one atelier under his supervision[80]. A few years later (1954) Belling, who had also begun to work in the architectural department of Istanbul Technical University, eventually resigned from his position at the Academy of Fine Arts[81]. Now on the architectural faculty at ITU, he lectured on modeling and sculpture, stressing the importance of both plastic form and color in the organization and construction of architectural space. As mentioned above, from the 1920s onward Belling had developed his concept of tectonic form to include entire units within the concept of *Raumkunst*, as exemplified by his earlier works for the *Scala Casino* in Berlin. He could thus offer his students a priceless opportunity: instruction by a master who had gained his own proficiency through actual cooperation with architects.

It was here that his first and only exhibition in Turkey was organized in 1965 shortly before his departure from the country[82]. In this exhibition the works that he had left in the Weyhe Gallery in New York were also displayed. The art dealer had kept three of his early works, as well as a *Head in Mahogany,* for all these years[83].

[79] For information on these artists see YAMAN (as in n. 55), p. 167-169 as well as Mehmet ÜSTÜNIPEK, "Hadi Bara'nın Sanatsal Kişiliği ve Yapıtlari", Mimar Sinan University, Institute of Social Sciences, Department of Archaeology and Art History, Western and Contemporary Art Program, unpublished master thesis, Istanbul, 1994, and Zeynep Yasa YAMAN, "Zühtü Müridoğlu'nun Sanatı", Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Department of Art History, unpublished proficiency thesis, Ankara, 1983.

[80] GEZER (as in n. 55), 207ff.

[81] Many sources give misleading information about the dates when Belling started to work in ITU and when he resigned from the Academy. The dates that Gezer gives in his book are correct. The documents in the archive of ITU and the information in Cezar's book which is based on the documents present in the archive of the Academy verify the dates that Gezer gives in his book. See GEZER (as in n.55), p. 140, 147; CEZAR (as in n. 52), p. 67. It is also of note that Belling's son (Thomas Belling) studied architecture at Istanbul Technical University. He afterwards worked as the assistant of Paul Bonatz.

[82] *Rudolf Belling Skulpturen, Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates,* exh.cat., Istanbul Technical University and the German Bibliothek in Ankara, Ankara, 1965.

[83] Heidi C. EBERTSHÄUSER and Beate MENKE, "Rudolf Belling und Fritz Erler: Beispiele künstlerischer Strömungen in Deutschland zu Beginn des 20.Jahrhunderts," in Otto Meitinger (ed.), *Bauen und Gestalten. Münchener Rück*, Munich, Münchener Rückversicherungs Gesellschaft, 1993, p. 296.

RUDOLF BELLING'S WORKS IN TURKEY AND GERMANY AFTER 1937

In the **fourth phase of his career (1937-50)**, in addition to teaching, Belling took on many commissions for portraits and other sculptures. It is significant that Belling, in contrast to most other avant-garde artists, gave high importance to portraiture. His portraits are nevertheless quite distinct from the much more traditional works of Maillol, Despiaud and Kolbe[84]. In the heads created by Belling, each individual facial feature—the eyes, ears, mouth and hair—was stylized, a feature recognizable in his portraits of the Turkish publisher and collector Salah Cimcoz (1938), the Turkish presidents Ismet Inönü (1946) and Celal Bayar (1953), the German architect Paul Bonatz (1950), and the Turkish architect Emin Onat (1952) (Figs. 9, 10, 11). Although, these heads, which are created in Turkey, are formed in a similar style as his earlier works of the third phase of his creativity, they nevertheless represent a transition from a naturalistic style loaded with stylization to a Neoclassical style in which the stylization is reduced to a certain degree in order to give a solemn look. This transition can be observed if *the Mask of Richard Haertel* (1926) (Fig. 5) is compared to the portraitures stated above, especially the *Portrait of Celal Bayar* (Fig.10).

The Neoclassical monumental works that Belling created after his arrival to Turkey can be considered as a new step in his career. Except his *Design for a Beethoven Monument* (1926), Belling was hardly interested in making public monuments[85]. During his work in Turkey his training at the Berlin Academy as a student of Peter Breuer and Hugo Lederer, renowned for his contribution to the *Bismarck Monument*, must have been very useful to him[86]. So while he taught his pupils the methods of monumental sculpture, he accomplished the commissions that he received from the Turkish government. The statues and a bust designed by him during the 1940's can be listed as the life-size bronze *Portrait of Inönü* (1940) displayed at the Agricultural Faculty of Ankara University, the bronze *Equestrian Statue of President Ismet Inönü* (Istanbul, 1941-44), the plaster *Portrait of Inönü* (ca.1940's) and the plaster model for

[84] SCHMOLL gen. EISENWERTH (as in n. 1), p. 9.

[85] On the Beethoven monument see SCHMOLL gen. EISENWERTH, "Zur Geschichte des Beethoven-Denkmals," in *Epochengrenzen und Kontinuität*, Munich, 1985, p. 255-256.

[86] In a conversation, Belling once commented that he had been a student of Hugo Lederer after the sculptor had completed his colossal Bismarck Monument in Hamburg. See HEGEMAN (as in n. 22), p. 385.

the *National Monument in Erzurum* (ca. 1949). The latter, which is lost, is only known through photographs[87].

Ismet Inönü (1884-1973), a general during the Turkish War of Independence (1919-23), became the second president of the Turkish Republic upon the death of Kemal Atatürk in 1938. Belling's bronze statue in the court of the Agricultural Faculty in Ankara portrays Inönü dressed in a suit, standing on an octagonal base adorned with three rectangular bronze panels in relief, all are representing scenes from the agricultural sector (Fig. 12). Behind the figure, the base is articulated into a semicircular wall that rises to the figure's thighs. The right-hand of the backdrop is lined with a shell of bronze, towards which the figure of Inönü extends the fingertips of his right hand; his left hand is balled into a fist.

Belling knew Heinrich Krippel's bronze *Statue of Atatürk* (1925, Sarayburnu, Istanbul), which is the first statue of Atatürk created by a foreign artist. In this work Atatürk, in a suit, with his left hand resting on his hip is represented in a determined and courageous pose. It shows the leader after he has resigned from his official position in the Ottoman government; he gazes intently towards Anatolia, where he is planning to initiate the Turkish struggle for independence[88]. In contrast to Krippel's work, made only three years after the war ended and therefore underlining Atatürk's position as a leader, Belling's statue presents the second president in a relaxed pose as the prime minister of a developing country. The reliefs at the base, representing Turkish peasants at work, signify agricultural progress in the country and Inönü's support of Turkish peasants. Belling may also have been inspired by Hugo Lederer's colossal circular granite composition, the *Bismarck Monument* in Hamburg (1901-08, designed by the architect Emil Schaudt) as well as by the series of life-size stone replicas of the thirty-two rulers of Brandenburg and Prussia (Albrecht to Wilhelm I) lining either side of the former Siegesallee in Berlin, each backed by a semicircular enclosure (Fig. 13)[89]. Belling's treatment of Inönü's figure, however, is very different from the hard-edged, compact style of Lederer. Although it is more similar to the naturalistic rendition of the statues along the Siegesallee (some being the work of Belling's professor Peter Breuer), the modern treatment of Belling's statue is very distinctive.

[87] For a photograph of the plaster model of the National Monument in Erzurum, see NERDINGER (as in n. 3), cat. no. 87.

[88] ELIBAL (as in n. 56), p. 196-197.

[89] For the monuments of the German rulers see Heinz CSALLNER, *Kaiserdenkmäler in alten Ansichten,* Zaltbommel, the Netherlands, Europäische Bibliothek, 1982.

Belling's second work of Inönü is an over life-size equestrian statue commissioned by the Ministry of Culture and the Istanbul Municipality Council (Fig. 14). Heinrich Krippel and Pietro Canonica had created some equestrian statues of Atatürk, but Belling's work is the only equestrian statue of Inönü[90]. Originally intended for Taksim Square, the bronze statue—for political reasons—was not put on display until 1982, when it was erected in Taslik Park, in Maçka[91]. It stands on a tall marble base with inscriptions at both sides praising Inönü's achievements. The statue is on a podium accessible by steps. Inönü, in military garb, is shrouded in a long cape, the skirts of which cover the back of his horse. In his left hand he holds the bridle; his right hand rests on his hip. The left front hoof of the horse is suspended from the ground as if the animal is marching in parade. The portrait is idealized and the facial features are distinctly individual, because Inönü had been posing for the artist[92]. At the front of the base there is a young man symbolizing the Turkish Republic; in his hands he holds a torch and a laurel branch that indicate to the propagated ideals of the Republic such as "enlightenment", "freedom", "progress" and "peace". At first glance, the frontal pose of the half-nude male in Belling's equestrian monument in Istanbul brings to mind the naturalistic bronzes created by Arno Breker during the reign of the National Socialists. One particular work of Breker (*The Party,* Berlin, 1938-39) includes a nude male holding a torch[93]. The fluid and relaxed body in Belling's composition is, however, quite different from the aggressive and muscular body of Breker's figure. The determined and tensed expression on Belling's figures' face and the treatment of his body reminds Michelangelo's

[90] For a list of the works of Krippel and Canonica in Turkey, see GEZER (as in n. 55), p. 75-81.

[91] Although it was completed in 1943/44 the statue was not raised and the Democratic Party that came into power in 1950 was opposed to the idea of erecting a statue of Inönü, leader of the opposition (*i.e.,* the Republican People's Party), in Taksim Square. Still others argued that it would not be appropriate to raise a statue of Inönü near Canonica's *Monument of the Republic* (1928) that stands in the square. See Gezer (as in n. 55), p. 140.

[92] In the pamphlet prepared by the Istanbul Municipality for the unveiling of the monument in 1982, there are photographs of Belling working on a clay model of Inönü's bust in the latter's lodge in Florya in 1941, and of Inönü and Belling inspecting progress of the *Equestrian Statue of Inönü* in the ateliers of the Academy: *Ismet Inönü Heykeli Açılış Töreni, 24 Temmuz 1982*, ed. Ümit Yurtseven, Istanbul, Istanbul Belediyesi, 1982.

[93] *Skulptur und Macht: Figurative Plastik im Deutschland der 30er und 40er Jahre*, exh.cat., Akademie der Künste, Berlin, 1983, p. 29.

colossal statue of *David* (1501-4, Florence, Galleria dell'Accademia) that was placed in front of the Palazzo Vecchio where it became a symbol of the Florence Republic ready to battle against its enemies. This work as a whole, which is the only equestrian statue ever created by Belling can be interpreted as representing Inönü as a military personality who did much for the foundation of the Republic and who still supports the ideals of it.

Belling's monument follows a tradition popular not only in the 19th century, but spilling over into 20th. He must have known of Rodin's design for the *Equestrian Statue of General Lynch* in Chile (1856, never completed) and of Bourdelle's *Equestrian Statue of Alvear* (Buenos Aires, 1912-13), both important works[94]. Certainly the artist was familiar with similar memorials from Antiquity and the Renaissance; the over life-size bronze *Statue of Marcus Aurelius* in Rome (A.D. 161-80) and Donatello's bronze *Gattamelata* (Padua, 1445-53) are among the earliest examples of this tradition. Works by European artists in Turkey, such as Canonica's *Equestrian Statue of Atatürk* erected in front of the Ethnographical Museum at Ankara in 1927, possibly served as models for the artist[95]. Belling might also have been influenced by the monuments of the Kaisers that stood scattered throughout Germany. One of the latter, the *National Monument for Kaiser Wilhelm I* in Berlin, was the work of Reinhold Begas; it boasted winged Nikes at its base. Another was the *Equestrian Statue of Wilhelm I* in Elberfeld, with an allegorical female figure representing Germania at its base[96].

According to Belling's daughter, the artist made a special trip to Germany—probably in 1942—to procure a proper "master" to enlarge the plaster cast that he had prepared[97]. He came back with a man named Engels, who then made the over life-sized plaster model on which Belling and his students worked. The method Engels used—dividing Belling's model into twenty pieces, each of which was separately enlarged by adding plaster to the surfaces—proved very instruc-

94 Schmoll gen.EISENWERTH (as in n. 3), p. 8.

95 ELIBAL (as in n. 56), p. 210-212.

96 H. CSALLNER (as in n. 89), Fig. 5, 35.

97 In the summer of 2001 Elisabeth Weber-Belling explained to me that her father had been taken to Germany as a courier in a German courier airplane. After he stood there circa one week he returned to Istanbul. She has always suspected that opposition after 1945 to Belling's appointment for a position at the Kunstakademie Berlin might have been connected with this incident; his German colleagues may well not have forgiven him for accepting that flight in a Nazi courier plane.

tive for the Turkish sculptors, who frequently employed it from then on, as this technique facilitated the enlargement process considerably[98]. A couple of artists obtained a reproduction of the machine used by Engels during the enlargement process. In 1944 the enlarged and perfected plaster model of Belling's statue was then cast in bronze by the Hungarian master Fidzek Karoly and his Turkish assistant O. Yurdagün[99]. However, as mentioned above, it was not immediately erected; the bronze components were put into storage and not assembled until 1982.

In that phase of his creativity Belling produced only a small number of abstract works such as the *Sculpture 49* (1949), which was designed in memory of *Triad* after the artist had received the (mistaken) news that it had been destroyed. Therefore his works until 1950 appealed generally to the official—and public—taste. Turkish environment must have prevented him from being more experimental and the artist was informed about the current developments only through publications that he only seldom received from Germany. He missed his visits to museums and exhibitions, as well as the constant exchange of ideas with the critics and journalists to which he had been accustomed. In Turkey he faced no opposition; everyone was pleased with his works. Although he was admired, there was no one with whom to discuss his works, no one to give him new inspiration. In 1942 he married Yolanda Manzini, a woman of German-Italian descent born in Istanbul, and the following year his second child, a daughter, was born. At the conclusion of World War II, his application for a position in the Academy of Arts (Berlin) was rejected for reasons unknown to him, and he opted to continue his life in Istanbul.

During the **fifth and last phase of his career (1951-72)**, fifteen years of which Belling spent in Turkey (1951-65), he was first employed (1950-53) as a coordinator for the grand project of Atatürk's Mausoleum in Ankara; he also found time to design such compositions as his *Frieze for Istanbul University* (1954) and his *Fountain for Istanbul Technical University* (1956), which were never realized. From the 1950s onward—both in Istanbul as well as in Munich where he settled in 1966—Belling also returned to the pursuit of his private experimentation with abstract spatial bodies. *The Folding* (1951), *The Fish* (1954), *Sail-Motif I* (1959),

98 GEZER (as in n. 55), p. 127.
99 *Ibid.*

Symbol of Community (1966), and *Bloom-Motif* (1971-72) are all worthy of mention here[100].

The beginning of this period was marked by Belling's appointment to a committee set up by the commission responsible for *Atatürk's Mausoleum* (the *Anıtkabir*). This committee was entrusted with decisions on both the theme and location of all statuary, reliefs and inscriptions. The impressive *Anıtkabir* (Ankara, 1944-53) itself was designed by the Turkish architects Orhan Arda and Emin Onat. Once the themes for the sculpture had been decided upon, certain members of the committee proposed that a competition be arranged to select European artists to execute the project. Belling objected, insisting that the contest should be open only to sculptors from Turkey. "The subject matter of the *Anıtkabir* statues and reliefs was entirely national, of a nature that only Turkish artists could express in a sincere and heart-felt manner," he later declared[101]. Belling's sentiments met with approval, and the contest resulted with his own students—Hüseyin Anka Özkan, Ilhan Koman, and Hakki Atamulu (b. 1912)—as well as two of his colleagues from the Academy, Z. Müridoğlu and N. Suman, being entrusted with the execution of the sculpture (Fig. 15)[102]. This project, which materialized with the close cooperation of Belling and Emin Onat (an old colleague of Belling's from Istanbul Technical University) represented a great challenge to the new discipline of Turkish sculpture, one which was successfully and enthusiastically met by very young sculptors who demonstrated the considerable progress they had made thanks to Belling's efforts. A student of Belling, H. Özkan, stressed this by pointing out that the sculpture of the Mausoleum not only represented the earliest example of modern Turkish monumental sculpture, but also the initial attempts of Belling's students (with the exception of Koman) in modern art[103].

[100] The last three works, all of large scale and in bronze, were commissions to be placed in the open air. The *Sail-Motif I* was placed before a bank *(Bank für Gemeinschaft)* near the *Rathaus* (townhall) in Hamburg, the *Symbol of Community* was designed for another neighborhood in Hamburg, and the *Bloom-Motif* set up in the Olympic Park in Munich. See NERDINGER (as in n. 3), cat. no. 114, 123, 132.

[101] Murat URAL, "Art at Anıtkabir, Aesthetics of Transforming 'Deep Grief' Into Consciousness, Pain and Human," in *Thinking for Atatürk*, Istanbul, Istanbul Technical University Rectorate, 1998, p. 123; and (by the same author) *Anıtkabir Tarihçesi*, Ankara, T.C. Genelkurmay Başkanlığı Basımevi, Yayın No. 94/2, 1994.

[102] URAL, 1998 (as in n. 101), p. 123-126.

[103] ÖZKAN (as in n. 69), p. 155. Ilhan Koman had started previously to create modern works.

All through his entire career Belling's style changed according to the social atmosphere and the wishes of his patrons. In 1954 he designed a frieze for the conference room of Istanbul University in classical style very different from his earlier reliefs at the building of the Labor Union *Gesamtverband* in Berlin that include scenes from the workers' lives in a realistic style reminiscent of Socialist Realism with didactic and propagandistic overtones[104]. The remaining plaster models of the frieze at Istanbul show allegorical figures besides philosophers (Figs. 16). In the middle of it there is an allegorical nude woman who is holding a laurel branch at her right hand and has a torch at her left similar to the ones hold by the nude male at the Equestrian Statue of Inönü. As indicated above they symbolize the propagated ideals of the Turkish Republic such as "enlightenment", "progress" and "peace".

In 1949 Belling was granted a German passport, and from 1951 onwards he visited his homeland from time to time. It was then that he—probably inspired by the intellectual circles in Germany—again started experimenting, exhibiting his new creations in Hagen (1956), Munich (1959), Düsseldorf (1962) and Berlin (1962)[105]. According to Schmoll gen. Eisenwerth, his work in the 1950's can be grouped under two headings: 'figurative abstraction' (*figürliche Abstraktion*) and 'purely abstract design' (absolute *Gestaltungen*)[106]. Works in the first category include *The Folding* (1951), *Fish* (1954), *Torso of a Woman* (1955), and *Dance* (1956); those in the second, *Conical Forms* (1952), *Synthesis* (1957), *Spatial Curve* (1958), and *Pause* (1958). In these Belling continued to employ a combination of styles, as he had done in Berlin before 1937.

In 1959, three years after the artist had joined the *Akademie der Künste* in Berlin, he received his first public commission from a German institution. This was *The Sail-Motif I* (1959-62), a 420-cm high bronze sculpture for the *Bank für Gemeinwirtschaft* in Hamburg. In 1959 he prepared two models before he realized it in a larger scale (Fig. 17). Inspired both by the film *Windjammer* and by the ships and boats he had

[104] NERDINGER (as in n.3), cat.nos.68, 68a-f.

[105] In 1962 Belling's exhibitions in the *Akademie der Künste* in Berlin and the Alex Vömel Gallery in Düsseldorf were accompanied by an article announcing that the artist was returning to Germany: Eberhard RUHMER, "Ein Klassiker der Neuen Plastik, Rudolf Belling kehrt nach Deutschland zurück," *Die Kunst und das Schöne Heim* 3, December 1962, p. 140-143.

[106] SCHMOLL gen. EISENWERTH (as in n. 1), p. 9-10.

observed from day to day in Istanbul[107], this is a spatial creation echoing the spirit of *Triad*; it consists of circular planes pierced over and over again. The artist worked with the air between and around the masses of the sculpture just as much as he did with the solid material in order to depict an inflated sail. Thus, the work is not a true representation, but rather the symbol of an inflated and billowing sail. A series of models for abstract and symbolic statuary with architectonic and cubic shapes— as well as crystallized and winged forms—followed. These works include *Fertility* (1962), *Departure* (1963), *Action 64* (1964), *Symbol of Community* (1966), and *Bloom-Motif* (1971-72).

The *Bloom-Motif* was his last work, realized shortly before his death. It was designed to be displayed on a rise (artificially formed from the rubble left in the city after the Second World War) in the Olympic Park in Munich[108]. This sculpture for the Olympic games in 1972 was also dubbed "the Rubble Flower," *"Schuttblume."* The work not only signified new life growing out of the ruins, but stood for international peace as well. Belling had planned it well in advance, preparing two models as early as 1967-68 (Fig. 18). But it was not until 1971-72 that he executed it on a large scale. Two leaves of the *Bloom-Motif* curl into spirals; and as they curve, the air around them moves and they seem to vibrate. The formal approach employed by Belling for this—his last public commission—is the same as that of *Triad*—dynamic movement and mass extending into the surrounding space. In both of these works, the artist considered space (both that interpolating and surrounding the sculpture) as an integral part of his creation; both statues are vivid images—alive in space and time. In his final work *Bloom-Motif*, Belling's artistic career culminated in an artistic statement that demonstrated the same emotion conveyed by his successful *Triad* more than a half century earlier.

CONCLUSION

In the first three decades of the 20th century Rudolf Belling's contribution to the development of modern art is uncontestable. Although he

[107] H.C. EBERTSHÄUSER and B. MENKE (as in n. 83), p. 298 with note 20.

[108] As the architects of the Olympic complex, Behnisch and Co., did not want any vertical accent disturbing the line of the tent roofs and supporting pylons, the sculpture was placed on a slope. See J.A. SCHMOLL gen. EINSENWERTH, "Rudolf Belling, Pionier und Nestor der Modernen Plastik," *Die Kunst und das Schöne Heim* 84/2, February 1972, p. 80; and Reinhard MÜLLER-MEHLIS, "Zum Tode Rudolf Bellings," *Weltkunst* 42, 1972, p. 1028.

lived in a caustic period and was forced to leave his country for political reasons at the age of fifty-one, the artist felt no hesitation in starting a new life in Turkey, a land foreign to him in both culture and language. After he was appointed to the head of the Sculpture Department at the Academy of Fine Arts in Istanbul, Belling completely reorganized the curriculum and due to his prerogatives Turkish sculpture could develop on a strong academic ground (Fig.19). The Turkish government needed monuments that celebrated the Turkish War of National Independence and social reforms. Since there were not enough trained Turkish sculptors to fulfill the needs of the authority Belling's foremost aim was to educate skilled sculptors. Within a relatively short period he managed to pass on to his students both the craftsmanship and perspectives necessary to make monumental sculptures. Besides his teaching at the Academy the methods he applied when creating his monumental works were very instructive for the students that assisted him. The reliefs and statues at the *Atatürk Mausoleum* in Ankara and various monuments of his pupils in different cities of Turkey demonstrate the maturity of Turkish sculpture achieved through Belling's efforts. Towards the end of the 1940's Belling was criticized because of excluding modern trends from the curriculum, but the artist believed that only after an academic training the students would be able to understand the logic and methods of modern sculpture.

In Turkey Belling received many commissions. Before he came to Turkey during the 1930's he had created masks, busts, statues and reliefs in different styles. In Turkey he produced portraits in a personal style that can be termed as Neoclassical. In those years his monumental works in the same style proved to be a totally new step in his career and the artist worked in every genre without prejudice; his only norm was quality. Towards the end of the 1940's Belling took up more and more his earlier experimentations and started to produce modern sculptures that approached his *Triad* in harmony and balance. His visits to Germany after 1950 must have given him new artistic impulses. Concurrently, the modern art and abstract sculpture gained impetus in Turkey too in 1950's.

When arriving to Germany the artist was most upset to discover that he had been nearly forgotten there. Gradually, however, he recovered his image in the homeland, and in 1955 President Theodor Heuss honored him with the *Grosse Bundesverdienstkreuz*, a medal for outstanding merit to his country. This honor was awarded to him most particularly

for of his contribution to the positive cultural relations between Germany and Turkey after World War II. In an article published that same year Belling wrote, "The ideals of modern art have been kept alive in spite of Nazism, the war, and the very trying post-war times, and we, the standard-bearers of modern art in Germany, accepted today throughout the world, are most pleased to see further development of our ideas, not only in the mature hands of progressive artists, but—above all—in the hands of competent young artists."[109]

In 1967 the Ketterer Gallery in Munich organized a retrospective and quite comprehensive exhibition of Belling's works. Then in 1971 a monograph on Belling appeared, published by Schmoll gen. Eisenwerth, a professor at the Technical University in Munich; this was followed in 1981 by another book, the work of one of his students, Winfried Nerdinger[110]. Nerdinger's book, with a catalogue of all of Belling's works; this remains the most comprehensive work on the artist, even though focused primarily on the period between 1918 and 1923. Despite the fact that Rudolph Belling enjoyed the apex of his popularity as a modern sculptor during the first three decades of the 20th century, the remainder of his career—including the years he spent in Turkey—is no less important. Turkish sculpture is greatly indebted to him, as we recognize in the fond respect and admiration demonstrated by the 1990 exhibition in his honor at the Destek Reasürans Art Gallery in Istanbul organized by three of his protégés: Bölükbaşi, Gezer and Görey. It is not his own works, but those of his students as well (several of them, including I. Koman who worked in Stockholm from 1959 to 1986, internationally recognized) that demonstrate how truly successful the sculptor Rudoph Belling was in overcoming hurdles and surpassing boundaries to enable art to reach the populace.

FREQUENTLY CITED SOURCES

GEZER Hüseyin, *Cumhuriyet Dönemi Heykeli*, Ankara, Türkiye Iş Bankası Kültür Yayınları, 1984.

HEUSINGER von WALDEGG Joachim, "Rudolf Belling," in *Skulptur des Expressionismus*, Munich, ed. Stephanie Barron, Prestel Verlag, 1984, p. 68-72.

[109] BELLING 1955 (as in n. 20), p. 171.

[110] See NERDINGER (as in n. 3). Nerdinger also prepared a maquette (now housed in the Technical University, Munich) of the kinetic fountain Belling built in the garden of the Goldstein estate.

NERDINGER Winfried, *Rudolf Belling und die Kunstströmungen in Berlin 1918-23 mit einem Katalog der plastischen Werke*, Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1981.

SCHMOLL GEN. EISENWERTH J.A., *Rudolf Belling,* vol. 17 in the series *Künstler unserer Zeit*, St. Gallen, Erker Verlag, 1971.

LIST OF FIGURES

1 *Rudolf Belling*. (Photo: from the archives of Istanbul Technical University).

2 Rudolf Belling, *The Man*, shell-limestone, 1921/22. Essen, Museum Folkwang. (From H.C. Ebertshäuser, B. Menke, "Fritz Erler und Rudolf Belling," p. 29).

3 Rudolf Belling, *Triad*, mahogany and birch, 1924. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Nationalgalerie. (From P. Guenther, "Rudolf Belling", p. 210, fig. 178).

4 Alexander Archipenko, *The Dance*, bronze, 1912. Collection Frances Archipenko-Gray. (From *Archipenko*, Galerie Maeght, Paris, 1997, p. 51).

5 Rudolf Belling, *Portrait Mask of Richard Haertel*, bronze, 1926. Industriegewerkschaft Druck und Papier, Berlin. (From Nerdinger, *Rudolf Belling*, cat. no. 56).

6 *First exhibition of Belling's students at the Academy in 1940*. (From Rudolf Belling, "Bir Heykel Sergisi," p. 28).

7 Yavuz Görey, Hakkı Atamulu, *Atatürk and the Young Generation*, bronze, 1955. Garden of the Istanbul University, Beyazit, Istanbul. (From Elibal, *Atatürk ve Resim-Heykel*).

8 Ilhan Koman, *Mirror II*, iron, 1962. Whereabouts unknown. (From Read, *Modern Sculpture: A Concise History,* 261, fig. 323).

9 Rudolf Belling, *Portrait of Emin Onat*, plaster, 1952. Istanbul Technical University. (Photo: author 2002).

10 Rudolf Belling, *Portrait of Celal Bayar*, bronze, 1953. (Photo: Museum of Celal Bayar, Umurbey, Gemlik).

11 Rudolf Belling, *Bust of President Inönü*, plaster, c.1940. Istanbul Museum of Painting and Sculpture. (From Yasa Yaman, "Cumhuriyetin Ideolojik Anlatımı", p. 163).

12 Rudolf Belling, *Statue of President Inönü*, bronze, 1944/45. Courtyard of the Agriculture Faculty of the Ankara University. (From H. Gezer, *Cumhuriyet Dönemi Heykeli*).

13 Hugo Lederer, *Bismarck Monument* (architect Emil Schaudt), granite, 1901-08. Hamburg. (From Feist, *Figur und Objekt,* p. 31).

14 Rudolf Belling, *The Equestrian Monument of President Inönü*, bronze, 1941-44. Maçka, Istanbul. (Photo: author 2001).

15 Hüseyin Özkan, *A Group of Statues at Anitkabir*, stone, 1953. (From Ural, "Anıtkabir'de Sanat", *Atatürk Için Düşünmek*, p. 99).

16 Rudolf Belling, *Frieze for Istanbul University*, plaster, 1954. Istanbul Museum of Painting and Sculpture. (From Yasa Yaman, "Cumhuriyetin Ideolojik Anlatimı", p.164).

17 Rudolf Belling, *The Sail-Motif I*, mahogany, 1959. Collection of the artist. (From *Meisterwerke II*, exh.cat., Galerie Thomas, München, 2000, p. 91).

18 Rudolf Belling, *The Bloom-Motif*, bronze, 1967, cast in 2001. Collection of the artist. (From *Garten*, exh. cat., Galerie Thomas, München, 2000).

19 Artist unknown (a Turkish student of Belling at the Academy), *Portrait of Rudolf Belling*, bronze. Collection of the artist. (Photo: author 2001).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

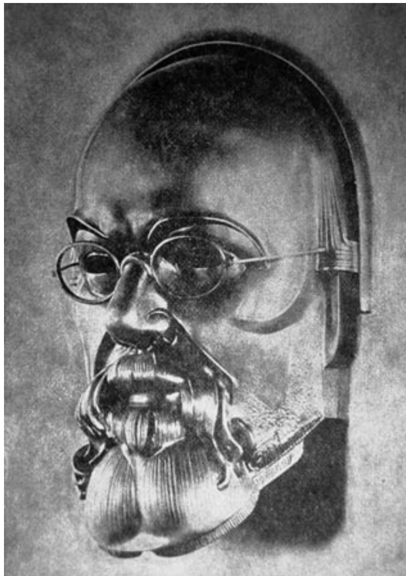


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14

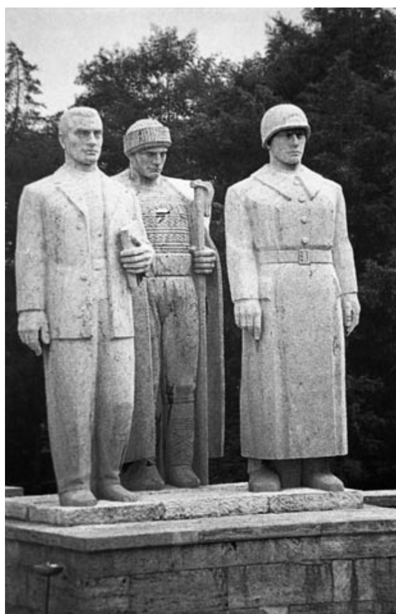


Fig. 15

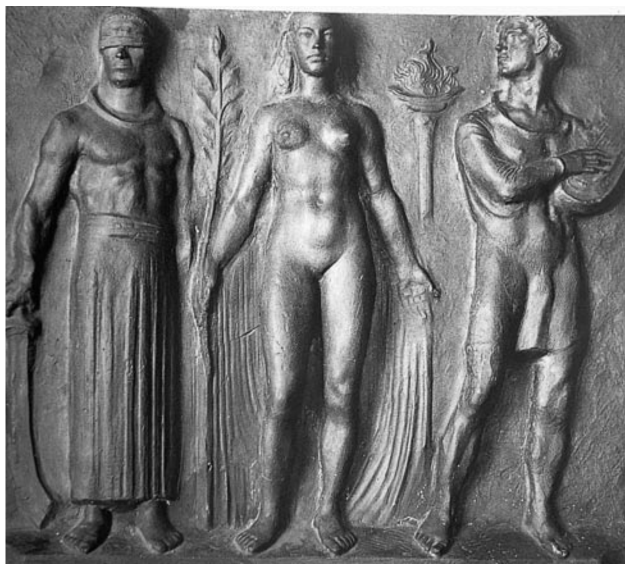


Fig. 16



Fig. 17



Fig. 18



Fig. 19

Funda Berksoy, *Rudolf Belling and his Contribution to Turkish Sculpture*

The German sculptor Rudolf Belling (1886-1972) who was one of the most innovative artists during the years following World War I was forced to leave his country after the National Socialists came to regime. He was appointed as the chairman of the Department of Sculpture at the Academy of Fine Arts in Istanbul between 1937-54. Until now, it has always been his earlier career that received attention. This paper argues that the remainder of his career is no less important. His influence upon Turkish sculpture and the works created in Turkey are examined within the framework of his entire career.

Funda Berksoy, *Rudolf Belling et sa contribution à la sculpture turque*

Le sculpteur allemand Rudolf Belling (1886-1972), l'un des artistes les plus novateurs des années qui ont suivi la Première Guerre mondiale, dut quitter son pays après que les nazis furent arrivés au pouvoir. Il fut nommé président du département de sculpture de l'Académie des beaux-arts d'Istanbul, de 1937 à 1954. Jusqu'à maintenant, seule la première partie de sa carrière a retenu l'attention. Cet article démontre que le reste de sa carrière n'est pas moins important. Son influence sur la sculpture turque et les œuvres créées en Turquie sont examinées dans la perspective d'ensemble de sa carrière.

LES ÉTUDES FRANÇAISES SUR LA LANGUE TURQUE ET LEUR INFLUENCE EN TURQUIE

Il est étonnant de constater qu'il existe si peu d'études sur la langue turque en France, bien que cette langue, typique des langues agglutinantes et des langues altaïques, attire assez l'attention des linguistes pour faire l'objet de nombreuses études aux Etats-Unis ou encore en Allemagne. Il est étonnant aussi que les théories linguistiques d'origine française n'occupent actuellement qu'une place minime dans les études grammaticales en Turquie, bien que la tradition grammaticale française ait largement inspiré les spécialistes turcs, notamment au cours des soixante premières années de la République. Ces lacunes n'ont cessé de m'intriguer, et une question récemment adressée par une linguiste d'inspiration anglo-saxonne à un collègue francisant m'a donné l'idée d'en faire un sujet de discussion lors de ces journées linguistiques qui réunissent des collègues concernés, tant turcs que français, et qui, de ce fait, m'ont paru en présenter la meilleure occasion : "Mais qu'est-ce qu'il cherche le Français [les francisants, veut-elle dire] dans la linguistique ? " Cette question, qui peut sembler incongrue, est néanmoins très significative car, d'abord, elle traduit la suspicion, voire le mépris, chez de nombreux linguistes turcs à l'égard de la linguistique française ; et puis elle n'est pas sans bien-fondé, compte tenu de la place très réduite des théories françaises dans les études du turc en France et en Turquie.

Le but de cet article est donc d'attirer sur cette question l'attention des esprits, français aussi bien que turcs, puisque le problème concerne les

Talat AKASLAN est maître de conférences, Buca Egitim Fakultesi, Université Dokuz Eylul, 35140 Buca-Izmir, Turkey.
Courriel : talat.akaslan@deu.edu.tr

[1] Ce texte constitue une version remaniée d'une contribution inédite au colloque international, *in memoriam* Berke Vardar, organisé les 8-9 décembre 1999 par l'université d'Istanbul : "Le langage et le monde : fonctionnement et dynamique des langues".

Turcica, 35, 2003, pp. 215-227

uns et les autres. Pour mieux le situer, je ferai, dans un premier temps, un bilan plus qualitatif que quantitatif des études du turc en France et de la place de la linguistique française dans les études du turc en Turquie. Pour ce faire, je prendrai quelques échantillons parmi les plus représentatives. Dans un second temps, je m'interrogerai sur les raisons éventuelles des insuffisances en question.

ÉTUDES DU TURC EN FRANCE

L'intérêt des Français pour le turc remonte à 1575, année où Guillaume Postel a rédigé, à Paris, l'*Instruction des mots de la langue turcesque les plus communs*. Mais le premier spécialiste à faire du turc un objet de recherches systématiques et fines fut Jean Deny. Il faut citer notamment sa *Grammaire de la langue turque*. *Dialecte osmanli* (1920), première description grammaticale complète du turc (phonétique, morphologique et syntaxique, avec des exemples abondants). Rédigé dans une perspective plutôt traditionnelle, ce travail sera plus tard un ouvrage de référence de premier ordre pour les grammairiens turcs. Les *Principes de grammaire turque* (1955) et l'article « L'osmanli moderne et le turc de Turquie » (1959), du même auteur, constituent les bases de cet ouvrage magistral.

Il faut citer ensuite les travaux de Louis Bazin. Son *Introduction à l'étude pratique de la langue turque* (1968, 1987) est destinée à la connaissance pratique du turc par les Français, ce qui n'empêche pas l'auteur de décrire finement les structures fondamentales de cette langue. À mon avis, l'intérêt principal de cet ouvrage réside justement dans ce qu'il décrit, dans une perspective fonctionnaliste, et pour la première fois, les propriétés morpho-syntaxiques du turc en traits formels et non pas logiques. Par exemple, le nom y est défini selon les marques qu'il reçoit (« suffixe de nombre + suffixes de personne + suffixes de cas ») et les fonctions qu'il peut assumer. Bazin a d'autre part écrit deux articles descriptifs, l'un sur le système verbal (« Le Verbe turc : Voix ? Aspects ? Modes ? », 1981) et l'autre, rédigé en collaboration avec Jacques Feuillet, sur l'emploi des deux marques du parfait en comparaison avec celles du bulgare (« L'opposition constatation/non-constatation en turc et en bulgare », 1980). Dans le premier article, l'auteur donne une description paradigmatique et sémantique des marques verbales et conclut, sans justification théorique, que les « suffixes 'de classes' » (*i.e.* les marques verbales) du turc expriment aussi bien les aspects que les modes. Dans le second article, les auteurs donnent l'historique de l'opposition entre les deux marques du parfait dans les deux langues et répertorient les « valeurs fondamentales » et les « valeurs particulières » des deux marques, non sans se contredire quelquefois. On peut dire finalement que, comme les études de Deny, celles de Bazin sont remarquables sur le plan descriptif mais, restant essentiellement classificatoires, ne posent pas les problèmes théoriques du turc.

Jacqueline Bastuji est la première linguiste à franchir le seuil classificatoire et à situer à un niveau théorique les phénomènes du turc. Son ouvrage, *Les relations spatiales en turc contemporain : étude sémantique* (1976)—version légèrement modifiée de sa thèse de 3e cycle, « Sémantique des relations spatiales en turc contemporain » (1972)—, donne des phénomènes du turc une description théorisée. Comme l'indique Bazin dans la « Préface », cet ouvrage porte un regard neuf sur la morpho-syntaxe et le lexique du turc, et constitue « à la fois une 'excellente' introduction aux problèmes de la sémantique formelle et à ceux de la linguistique du turc ». L'auteur y donne une description à la fois formelle, sémantique et énonciative des phénomènes du turc, en recourant aux diverses perspectives théoriques : en s'inspirant des modèles distributionnels de Hjelmslev et fonctionnel d'André Martinet, elle fait la description formelle des classes grammaticales, des catégories linguistiques, du paradigme des marques casuelles et des démonstratifs ; en s'inspirant de la théorie de Bernard Pottier, elle fait une analyse sémantique des verbes ; en recourant à des concepts mis en œuvre par Antoine Culioli dans le cadre de sa théorie de la *lexis,* elle donne une interprétation sémantico-énonciative des marques casuelles et des démonstratifs. Pour arriver aux généralisations, elle use de la théorie standard de Noam Chomsky. On pourrait reprocher à l'auteur son éclectisme, mais le choix méthodologique devient compréhensible dès le moment où l'on a la conviction qu'une analyse linguistique ne peut pas ignorer, pour être opératoire, la nécessité d'une description à la fois formelle et sémantique.

L'article intitulé « Relations entre verbe et syntagmes nominaux » (1976) est en quelque sorte un résumé du travail précédent. L'ouvrage, *Sémantique des relations spatiales dans quelques langues naturelles* (1982), continue d'explorer les phénomènes du turc, avec ceux d'autres langues, toujours dans le même esprit. Il est regrettable que les ouvrages de J. Bastuji ne soient pas traduits en turc car, à mon avis, ils constituent un saut qualitatif dans les études du turc et restent actuels même aujourd'hui avec leur problématique. L'étude du fonctionnement des marques casuelles et des démonstratifs en termes de localisation spatiale constitue un point fort et innovateur dans les études de la langue turque.

La longue période qui a suivi la publication de ces études a été très peu fructueuse pour la linguistique turque en France. Comme description morpho-syntaxique, je n'ai pu répertorier, pour cette période qui va de 1976 à 1994, que deux thèses de 3e cycle (plus exactement, entre 1976 et 1994, ont été soutenues neuf thèses de 3e cycle sur le turc de Turquie dont deux seulement portent sur la voix et les autres sur la phonétique/phonologie, le vocabulaire ou les questions de sociolinguistique, *cf.* la bibliographie).

La seconde période des années 1990 témoigne néanmoins d'une émergence des études du turc en France. Il faut noter les thèses soutenues depuis 1996 par des doctorants turcs, sous la direction de Mary-

Annick Morel et Laurent Danon-Boileau notamment, et ajouter des articles rédigés souvent en collaboration avec ces mêmes linguistes (*cf.* la bibliographie). Par ailleurs, le dossier intitulé « Aspects de la jeune linguistique turque en langue française », publié sous la responsabilité de Rémy Dor dans *Turcica* (1997), regroupe douze études résumant l'état de ces recherches doctorales menées par de jeunes chercheurs en France. La recrudescence quantitative des thèses et articles, mais aussi la diversité des problèmes abordés, la puissance des concepts théoriques mis en épreuve et l'originalité des idées exprimées dans certaines de ces recherches sont prometteuses pour la linguistique turque.

LA LINGUISTIQUE FRANÇAISE DANS LES ÉTUDES DU TURC EN TURQUIE

Chacun sait qu'avec l'avènement de la République, l'on se met à élaborer, en Turquie, une politique linguistique conforme aux choix politiques et culturels du nouvel ordre dont l'enjeu fondateur est la modernisation sur le modèle occidental, français plus particulièrement. Corollairement, la tradition grammaticale d'inspiration essentiellement arabe cède progressivement la place à une tradition d'inspiration occidentale, française plus particulièrement. La traduction en turc (1941) de la *Grammaire de la langue turque. Dialecte osmanli* de Jean Deny, sous le titre *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi),* marque une étape dans l'influence de la tradition française. Cet ouvrage inspire les grammairiens turcs dans leur tentative d'élaboration d'une grammaire en Turquie. Le glossaire terminologique turc avec son correspondant français à la fin de *Türk Dilinin Grameri,* de Tahsin Banguoğlu, qui constitue en grande partie la version développée de *Anahatlarıyla Türk Grameri* (1940), premier essai de manuel de grammaire rédigé en Turquie, signale bien la source d'inspiration de l'auteur. D'autre part, Tahir Nejat Gencan écrit explicitement (Önsöz*,* « Préface », 1979, p. V-VI) dans son *Dilbilgisi,* qu'il a été influencé par la *Grammaire Larousse du XX*e *siècle.*

Par ailleurs, un grand nombre de linguistes turcs des premières et secondes générations, dont Berke Vardar, font connaissance avec la linguistique par l'enseignement ou à travers la lecture des linguistes français. L'influence française dans les milieux linguistiques en Turquie arrive à son apogée précisément avec Vardar qui s'affirme comme le principal représentant du courant de Martinet. En présentant solidement les concepts fondamentaux de la linguistique structurale et de la théorie fonctionnelle, il contribue grandement à la propagation des idées linguistiques dans les milieux académiques et à l'implantation d'une tradition linguistique en Turquie. Mais ceci ne veut pas pour autant dire que la linguistique française plus généralement et la théorie fonctionnelle

avec Vardar plus particulièrement tiennent une place considérable dans les études grammaticales du turc. En effet, entre 1965, où Vardar est au début de sa carrière de linguiste, et 1989, année de sa disparition, on ne note aucune description morpho-syntaxique ou phonologique particulière sur le turc dans une perspective fonctionnelle[2].

Les années qui ont suivi la disparition très précoce de B. Vardar sont marquées par un quasi-effacement des théories françaises dans les études du turc en Turquie. Quelques descriptions faites par de jeunes linguistes n'ont fait que reprendre et résumer L. Bazin[3]. Il y a néanmoins, ces derniers temps, des signes d'une réapparition des études du turc d'inspiration française. Les travaux de Mehmet Baştürk, de A. Uras Yılmaz et ceux de Talat Akaslan (*cf.* la bibliographie), menés dans la mouvance de Culioli, témoignent des effets en Turquie des études effectuées en France. Néanmoins, il est trop tôt pour pouvoir parler d'un courant solidement établi.

POURQUOI LE RETARD DES FRANCISANTS DANS LES ÉTUDES DU TURC ?

La question qui se pose à la suite de cette présentation, certes très allusive, du parcours des études du turc d'inspiration française en France et en Turquie est la suivante : comment se fait-il que, bien que le premier Occidental à concevoir un ouvrage sur la langue turque soit un Français, que la première grammaire magistrale de la langue turque soit celle rédigée par un Français et que la première linguiste à donner des phénomènes du turc une description théorisée en Europe soit une Française (*cf. supra*), le turc ait fait l'objet de très peu d'études en France ? Comment se fait-il aussi que, bien que l'influence des idées françaises soit considérable dans les premières études grammaticales, les études linguistiques d'inspiration française aient été au point mort jusqu'à ces derniers temps en Turquie ?

Je vais à présent spécifier ma question et formuler le problème autrement. On sait dans quelle mesure la théorie de Martinet prête attention aux particularités des langues et à l'étude de celles typologiquement les plus diverses. Au cours d'une interview accordée à Christos Clairis dans

[2] Dans les sept numéros (III, IV, V, VI, VIII, IX et X) de la revue *Dilbilim* dont nous disposons et dont Berke Vardar était le fondateur, on ne repère aucune étude grammaticale fonctionnelle sur la langue turque. Et dans la bibliographie complète de Vardar publiée après son décès dans le nº X de *Dilbilim* (1993, p. 19-38), on ne trouve pas une seule analyse fonctionnelle du turc.

[3] Par exemple, PERIHAN Y., "Les formes verbales simples et composées en turc et en français", *Dil Dergisi*, Ankara, Tomer, 31, 1995, p. 52- et URAS YILMAZ A., "Propriétés mopho-syntaxiques de la proposition verbale et attributive en turc", *Dil Dergisi*, Ankara, Tomer, 65, 1998, p. 27-41.

Dilbilim, à la question « [...] quelle [pourrait] être la contribution de l'étude de langues non-indo-européennes et en particulier du turc au développement de la théorie fonctionnaliste », André Martinet répondait : « S'il s'agit de savoir ce qu'est une langue, comment fonctionne une langue, il devient essentiel d'étudier les langues les plus diverses, et, en particulier, celles qui s'éloignent le plus des modèles les mieux attestés à l'Occident. C'est pourquoi, une langue comme le turc, avec son harmonie vocalique si nette, sa syntaxe si particulière, est un objet d'étude qui s'impose. » (*Dilbilim*, 1979, p. 22). A la suite de l'exposé de Christos Clairis précité, sur le système verbal du turc, je ne peux que me demander pourquoi alors avoir tant attendu, malgré ce qu'affirmait Martinet sur le turc ? Et, plus généralement, pourquoi cette indifférence, si j'ose dire, des martinétiens français à l'égard du turc ?

D'autre part, je me demande pourquoi un linguiste éminent comme Berke Vardar en qui la théorie fonctionnelle avait son adepte le mieux autorisé en Turquie, qui était fortement imprégné des problèmes du turc et l'auteur de trois cent treize publications, n'a-t-il fait aucune analyse morpho-syntaxique particulière du turc ? Il a bien évidemment écrit beaucoup sur les questions qui relèvent de l'innovation lexicale en turc mais la théorie fonctionnelle est-elle uniquement une théorie lexicale ?

Il ne s'agit là que des interrogations, peut-être très naïves, d'un jeune linguiste, et je laisse les spécialistes, mieux autorisés que moi, y apporter des précisions.

EN GUISE DE CONCLUSION

Contrairement à l'idée dominante dans les milieux linguistiques en Turquie, il existe une linguistique française, et c'est à nous de le démontrer. Par ailleurs, la linguistique française a beaucoup à investir dans le turc, et la langue turque a beaucoup à puiser dans la linguistique française. De ce fait, je voudrais terminer en donnant ici quelques pistes à des jeunes candidats aux recherches sur le turc en France et en Turquie.

La théorie fonctionnelle est bien évidemment toujours là et elle devrait avoir beaucoup à dire sur le plan descriptif. Mais il faut savoir aussi que la linguistique se caractérise actuellement, à travers la diversité des écoles, avant tout, comme une science cognitive et qu'on ne peut pas se contenter d'observations empiriques, d'une linguistique uniquement descriptive, si l'on veut démontrer le fonctionnement de cette langue. Je crois que si la linguistique d'inspiration française veut avoir une place dans les études linguistiques en Turquie où la théorie chomskyenne bat son plein actuellement, elle doit être innovatrice. De ce fait, on ne peut ignorer l'importance de la théorisation et, dans ce cas, les théories du langage s'imposent. La théorie des opérations énonciatives d'Antoine Culioli, par exemple, semble avoir des choses tout à fait originales à dire sur le turc.

BIBLIOGRAPHIE

Pour donner une idée précise de l'état des recherches effectuées sur le turc en France et en Turquie, je donnerai ci-après une liste, non-exhaustive, d'études d'inspiration française ou en langue française. Le classement est établi par ordre chronologique.

I. EN FRANCE

Livres

POSTEL G., *Instruction des mots de la langue turcesque les plus communs*, Paris, 1575.

JAUBERT P.A., *Éléments de la Grammaire Turke*, Paris, Imprimerie Royale, 1823.

DENY J., *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*, Paris, Ernest Leroux éd., 1920.

DENY J., *Principes de grammaire turque*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

BAZIN L., *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, Paris, A. Maisonneuve, 1968 (1987).

BASTUJI J., *Les relations spatiales en turc contemporain : étude sémantique*, Paris, Klincksieck, 1976.

GOLDSTEIN, *Grammaire du turc*, Paris, Editions L'Harmattan, 1997.

Articles

DENY J., « L'osmanli moderne et le turc de Turquie », *Philologiae Turcicae Fundementa*, Deny, J., Gronbech K., Scheel & Togan, Z. V. (eds.), tome I, 1959, p. 182-239.

DENY J., « Langues turques », *Les Langues du Monde*, Meillet A. & Cohen (eds.), 1966, p. 319- 368.

BAZIN L., « Le Turc », *Le Langage*, Encyclopédie de La Pléiade (sous la direction de A. Martinet), 1968, p. 929-949.

SIMON J.-L., « Étude comparative des phonétismes français et turc en vue de la correction phonétique des Turcs qui apprennent le français », *Travaux du Département de linguistique générale et appliquée et des Centres rattachés de l'Université de Besançon*, 1, 1972.

SCHWARTZ A., « Sujets et prédicats », *Langue, discours, société. Pour Émile Benvéniste* (sous la direction de J. Kristeva, J.-C. Milner & N. Ruwet), Paris, Éditions du Seuil, 1975.

BASTUJI J., « Relations entre verbe et syntagmes nominaux dans la phrase turque », *Relations Prédicat-Actants* (Paris C., éd.) Paris, Selaf, 1976, p. 39-61.

BAZIN L., FEUILLET J., « L'opposition constatation/non-constatation en turc et en bulgare », *Zeitschrift Fur Balkanologie Band XIV*, 1980, p. 9-15.

VARDAR B., « Les Zones de l'innovation terminologique. Observation sur l'exemple turc », *La Linguistique*, vol. 21/1985, Paris, PUF, 1985, p. 297-308.

VARDAR B., « Turc », *Grand Dictionnaire encyclopédique*, Larousse, tome X, Paris, 1985.
HYBERTIE C. & BASTURK M., « L'opérateur de négation *degil* [ne pas être] en turc », *Cahiers de praxématique*, nº 23, université Paul Valéry-Montpellier III, 1994, p. 134-144.
NACAR LOGIE N. & MOREL M.A., « Hiérarchie intonative dans un conte raconté aux enfants : comparaison avec l'intonation de lecture », *Récit Oral*, université Paul Valéry, 1994, p. 91-101.
NACAR LOGIE N., « Lecture expressive d'un conte : quelques propriétés intonatives et morphosyntaxiques », *Document de Travail du Centre de Recherche sur le Français Contemporain*, nº 5, Paris III, 1995, p. 99-114.
BAŞTÜRK M., BOILEAU L.D. & Morel A.-M., « Analyse sur corpus de la valeur de *-Mis* en turc contemporain », in Z. Guentcheva (éd.), *Le Médiatif*, Peeters, Bibliothèque de l'Information Grammaticale, 1995, p. 1-15.
MEYDAN M., « Les emplois médiatifs de — MIŞ en turc », in Z. Gventcheva éd., *L'énonciation médiatisée*, Peeters, Bibliothèque de l'Information grammaticale, 1996, p. 125-143.
ALANGO B., « Le rôle de *DIr* dans l'organisation du message en turc standard contemporain », *Turcica*, *Revue d'études turques*, t. 29, 1997, p. 131-143.
AŞÇI A., « Groupes consonantiques et épenthèse en turc », *op. cit.*, p. 145-168.
BAŞTÜRK M., « L'analyse syntaxico-sémantique et énonciative de la négation en turc (et en français) contemporain(s) », *op. cit.*, p. 197-220.
GÜNDÜZ M.-P., « Le sujet indéfini non marqué en turc », *op. cit.*, p. 221-243.
KIBAR H., « La sémantique des morphèmes verbaux opposés *-di* et *-mis* en turc au passé accompli », *op. cit.*, p. 245-267.
LOGIE N. N., « Propriétés intonatives du turc », *op. cit.*, p. 269-286.
NURLU M., « Questions totales directes en turc », *op. cit.*, p. 287-316.
SARICA M., « Étude intonative de l'interrogation en turc de Turquie », *op. cit.*, 1997, p. 317-341.
SARICA N., « L'expression de la négation chez l'enfant », *op. cit.*, p. 343-356.
URAS YILMAZ A., « Les marques morphologiques du nom et du verbe en turc contemporain », *op. cit.*, p. 357-375.
YILMAZ, S., « Équivalents turcs du conditionnel », *op. cit.*, p. 377-395.
URAS YILMAZ A., « Prédication nominale et verbale à valeur d'attribution de propriété en turc contemporain », *Turcica*, t. 31, 1999, p. 439-460.
GÜNDÜZ M.-P., « L'opposition singulier/pluriel en turc », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, t. XLV, fasc. 1, 2000, p. 321-342.
AKASLAN T., « Des emplois du déterminant *Bir* en turc contemporain », *Turcica*, t. 33, 2001, p. 217-227.

Communications

BAZIN L., « Le Verbe turc : Voix ? Aspects ? Modes ? », *Actants, Voix et Aspects verbaux*, Actes des Journées d'Études Linguistiques des 22 et 23 mai 1979, Presses de l'université d'Angers, 1981, p. 150-162.

YILMAZ A., YILMAZ S., « Le paragraphe turc », *Intonation, oral spontané : comparaison des langues*, Proceedings of the XVI[th] International of Linguists, Paris, 20-25 July, 1997.

Conférence

VARDAR B., « Le turc : approche génétique et typologique », conférence, Institut supérieur d'interprétariat et de traduction, Paris, 27 février 1986.

Thèses de 3e cycle

BASTUJI J., « Sémantique des relations spatiales en turc contemporain », sous la direction de L. Bazin, université Parix III, 1972.

KOJIMA G., « Etude phonologique des dialectes turcs d'Anatolie », sous la direction d'I. Mélikoff, université de Strasbourg II, 1972.

SKALIDIS R. M., « Les occlusives du turc parlé à Istanbul : étude radiocinématographique, oscillographique et sonographique », sous la direction de P. Simon, université de Strasbourg II, 1980.

FLANAGAN M., « La Révolution linguistique en Turquie (Turk Dil Devrimi) : le procès d'un turc épuré *(Oz turkçe)* », sous la direction de L. Bazin, université de Paris X, 1983.

OZTURK A., « Etude comparative des variantes socio-linguistiques de parlers turcs (Istanbul, Konya, Trabzon, Erzurum) », sous la direction de L. Bazin, université Paris III, 1983.

DURAK M., « La voix en français et en turc. Étude contrastive », sous la direction de J. Perrot, université Paris III, 1985.

ALANGO B., « La rection verbale en français et en turc. Étude contrastive » , sous la direction de J. Perrot, université Paris III, 1986.

KHORCHID S., « La langue de Yunus Emre. Contribution à l'histoire du turc préottoman », sous la direction de L. Bazin, université Paris III, 1987.

DERKUNT U., « Problèmes de traduction entre le français et le turc », sous la direction de H. Béchade, université Paris IV, 1988.

SEN H., « Les changements phonétiques et phonologiques du turc standard contemporain de Turquie (parler d'Istanbul) », sous la direction de L. Bazin, université Paris III, 1988.

BAŞTÜRK M., « La négation en français et en turc contemporains », 2 volumes, sous la direction de L. Danon-Boileau & A.-M. Morel, université Paris III, 1994.

NACAR N., « Étude comparative de la structuration intonative et énonciative en turc et en français », sous la direction de A.-M. Morel, université Paris III, 1996.

NURLU M., « L'interrogation directe en turc et en français contemporains », sous la direction de A.-M. Morel, université Paris III, 1996.

DELIKTAŞLI-TAHIR N., « Étude comparative des participes en turc et en français », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 1998.

SARICA M., « Analyse des marqueurs modo-temporels dans la forme verbale composée en turc de Turquie », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 1998.

SARICA N., « Acquisition du langage et de l'intonation chez un enfant turcophone (entre 1,02 et 2,01) », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 1998.

URAS YILMAZ A., « Réalisations linguistiques des prédicats d'attribution de propriété en turc contemporain », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 1998.

AKASLAN T., « Sémio-syntaxe de l'énonciation en langue turque », sous la direction de A. Delplanque, université de Tours, 1999.

AYDINER P., « Les pronoms en turc (syntaxe et intonation) », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 1999.

DELEN N., « Étude des indéfinis en turc et en français », sous la direction de F. Bentolila, université Paris V, 1999.

SIĞIRCI İ., « Étude de la performance orale en français chez des locuteurs d'origine turque vivant dans un milieu francophone », sous la dir. de A. Borrel et P. Rivenc, université de Toulouse-Le Mirail, 1999;

YILMAZ S., « Le système hypothétique en turc. De la morphosyntaxe à l'énonciation », sous la direction de A.-M. Morel & L. Danon-Boileau, université Paris III, 2000.

II. EN TURQUIE

Livre

TEKIN T. & ÖLMEZ, M., *Türk dilleri* [Les Langues turques], Ankara, Simurg-T.C. Kültür Bakanlığı, 1995.

Articles

BRINZIEU F., « Un procédé oriental qui exprime l'approximation ou l'emphase : la reduplication à m-initial », *Garp Filolojileri Dergisi III*, Istanbul, 1947, p. 35-56.

KIRAN Z., « Les phrases complexes en turc dans une perspective transformationnelle », *F.D.E.* , Ankara, Université Hacettepe, tome 1, n° 1, Ankara, 1978, p. 108-119.

KIRAN Z., « Les propositions complétives en turc », *F.D.E.*, tome 1, n° 2, Ankara, Université Hacettepe, 1978, p. 87-101.

KIRAN Z., « Türkçede yan tümcelerin sonsuz sayıda tekrar edilme özelligi » [La répétitivité à nombre illimité des subordonnées en turc], *F.D.E.*, Ankara, Université Hacettepe, tome III, n° 12, 1979, p. 70-76.

TEKIN T., « Aire d'extension des langues turques », *Turcophonie et Francophonie dans le monde*, in Gürsoy F. & Rey E. (éds.), Ankara, A.O.D. TEFEV ve B.C.L.E. Yay., 1992, p. 48-54.

YALCIN P., « Les Formes verbales simples et composées en turc et en français », *Dil Dergisi*, Ankara, Tomer, 1995, n° 31.

BAŞTÜRK, M., « 'Ama' bağlacına iletişimsel sözceleme açısından bir bakış » [Une approche énonciative et communicative de la conjonction 'Mais'], *Dil Dergisi*, Ankara, Tömer, n° 34, 1995, p. 22-25.

BAŞTÜRK, M., « Türkçede edilgen yapı » [La structure passive en turc], *Dil Dergisi*, Ankara Tömer, nº 36, 1995, p. 61-72.
KÜRTOĞLU Y., « Etude comparative des constructions fondamentales du français et du turc (les constructions nominales) », *Dil Dergisi* , Ankara Tömer, nº 42, 1996, p. 54-64.
BAŞTÜRK, M., "Les indéfinis turcs dans les énoncés négatifs", *Dil Dergisi*, Ankara, Tömer, nº 59, 1997, p. 61-72.
YILMAZ A. U. & YILMAZ S., « Caractéristiques des différents paragraphes en turc oral contemporain », *Dil Dergisi* , Ankara, Tömer, nº 72, 1998, p. 44-54.
AKASLAN T., « Türk dili incelemelerinde sözcelemsel bir yaklaşıma doğru » [Vers une approche énonciative dans l'étude du turc], *Dil Dergisi*, Ankara Tömer, nº 64, 1998, p. 46-58.
AKASLAN T., « *Bir* belirteni üzerine gözlemler » [Observations sur l'emploi du déterminant 'Un'], *Dil Dergisi*, Ankara, Tömer, nº 86, 1999, p. 5-19.
AKASLAN T., « Sözceleme işlemleri kuramı açısından 'şimdiki zaman' » [Le 'temps présent' du point de vue la théorie des opérations énonciatives], *Dil Dergisi*, Ankara Tömer, nº, 83, p. 37-49 (version augmentée de la communication présentée à *XIII. Dilbilim Kurultayı*, 1999, université Boğaziçi), 1999.
AKASLAN T., « Bir, bu, bazı, kimi, hangi, kaç, ne ? Sıfat mı ! ! ! » [Un, ce, certains, quel, combien, quoi ? Des adjectifs ! ! !], *Dilbilim Araştırmaları*, Istanbul, université Boğaziçi, 2001, p. 37-45.
AKASLAN T., « Durum-nitelik adlarının anlam-sözdizimi » [Sémio-syntaxe des noms d'état-propriété], *Dilbilim Araştırmaları*, Istanbul, université Boğaziçi, 2002, p. 17-26.
AKASLAN T., « Bilimselliğin bittiği yerde » [La où s'estompe la scientificité], *Birikim*, nº 158, 2002, p. 94-100.
YILMAZ A.U., Türkçede ve Fransızcada yorum öğesi » [L'élément rhématique en turc et en français], in Kıran A., Korkut E., Ağildere S . (eds), *Günümüz Dilbilim Çalışmaları*, İstanbul, Multilungual, 2003, p. 215-235.

Communications

AKASLAN T., « Türkçede *Bir* belirteni ile kurulan niteleme öbeğine sözcelemsel bir yaklaşım » [Une approche énonciative des syntagmes qualificatifs en turc], *XII. Dilbilim Kurultayi*, les 14-16 mai 1998, université de Mersin (Aksan Y., et Aksan M. (éds.), *XII. Dilbilim Kurultayı Bildirileri*, Mersin Üniv. Yay., 1999, p. 59-72).
AKASLAN T., « Sözceleme işlemleri kuramı açısından 'şimdiki zaman' " [Le 'temps présent' du point de vue la théorie des opérations énonciatives], *XIII. Dilbilim Kurultayı*, les 14-16 mai 1999, université Boğaziçi d'Istanbul (Özsoy, S. et Taylan, E. E. (éds.), *XIII. Dilbilim Kurultayı. Bildiriler*, Boğaziçi Université Yay., 2000, p. 37-45).
AKASLAN T., « Fransa'da türkçe araştırmaları ve Türkiye'de fransız dilbilimi », colloque international *in memoriam* de Berke Vardar, « Le langage et le monde : fonctionnement et dynamique des langues », université d'Istanbul, 8-9 décembre 1999.

CLAIRIS C., « Le système verbal du turc », colloque international *in memoriam* Berke Vardar, *ibid.*

DERKUNT Ü., « Türkçedeki —*dik* ve —*en* ekli ortaç yantümcelerinin çeviribilimsel yöntem oluşturması üzerine », colloque international *in memoriam* Berke Vardar, *ibid.*

ERGUN E., « Le statut des diaphores en français et en turc », colloque international *in memoriam* Berke Vardar, *ibid.*

KUTLU N., « La rénovation de la langue turque et la linguistique fonctionnelle », colloque international *in memoriam* Berke Vardar, *ibid.*

SEVIL N., « Les structures synthématiques du turc actuel », colloque international *in memoriam* Berke Vardar, *ibid.*

URAS YILMAZ A., & YILMAZ S., « Konuşma dili olarak türkçenin iki temel alanda incelenmesi : tonlama ve sözceleme » [L'Etude du turc oral en deux domaines fondamentaux : Intonation et énonciation], in Demircan Ö. & Erözden A. (éds.), *XV. Dilbilim Kurultayı, Bildiriler*, İstanbul, Yildiz Teknik Universitesi Yay, p. 285-296.

AKASLAN T., « Dilin işleyişi, 'dil yanlışları' ve 'dilin kirlenmesi' » [Le fonctionnement du langage, 'les fautes linguistiques' et 'la pollution de la langue'], 11th International Conference on Turkish Linguistics, August 7-9, 2002, Eastern Mediterranean University, Famagouste, Chypre (sous presse).

AYDINER P., « Sözlü Türkiye Türkçesinde kişi adıllarının tonlama açısından özellikleri » [Propriétés intonatives des pronoms personnels en turc oral], 11th International Conference on Turkish Linguistics, *ibid.*

ALANGO B., « -MI'nin sözcenin düzenlenişindeki rolü" (Rôle de —MI dans l'organisation de l'énoncé), 11th International Conference on Turkish Linguistics, *ibid.*

AKASLAN T., « Dilin düzeni türkçe ve fransızsca örnekleri » [Ordre et désordre dans le langage : les cas du turc et du français], *XVII. Dilbilim Kurultayı*, université Anadolu d'Eskişehir, 22-23 mai 2003 (sous presse).

Talat AKASLAN, *Les études françaises sur la langue turque et leur influence en Turquie*

Alors que les descriptions linguistiques sur le turc abondent aux Etats-Unis, en Allemagne et en Angleterre, le nombre d'études sur cette langue reste très réduit en France, même si le turc a été très tôt au centre d'intérêts de descripteurs français (en 1575 déjà, Guillaume Postel rédigeait, à Paris, l'*Instruction des mots de la langue turcesque les plus communs*), et même si l'on assiste, ces derniers temps, à un regain d'études (doctorales notamment). Corollairement, l'influence des théories linguistiques françaises en Turquie est très faible actuellement, même si les premiers grammairiens et linguistes — et donc les premières descriptions grammaticales de la République — ont été profondément marqués par la tradition française. Cette étude se propose de donner un aperçu succinct de l'état des recherches de linguistique turque, complété par une bibliographie des études faites en France et en Turquie.

Talat AKASLAN, *The French Studies on the Turkish Language and their Influence in Turkey*

Whereas the linguistics studies on the Turkish language are abundant in USA, in Germany and in England, the number of such studies remains very limited in France, although Turkish was at the centre of attention of the early French grammarians (in 1575, Guillaume Postel wrote *Instruction des mots de la langue turcesque les plus communs* in Paris). However, at present there is an increase in the studies on Turkish (in M.A. theses and doctoral dissertations in particular). Parallel with this, the influence of the linguistic theories developed by the French linguists on the Turkish linguistic studies in Turkey is very little in our time, even if the early grammarians and linguists and the early grammatical studies of the Republic have been profoundly influenced by the French tradition. This document intends to give a succinct idea of the state of the studies of Turkish carried out in France and in Turkey. It also includes a bibliography of the studies realized in these two countries.

BEKTAŞ: ÉTAIT-CE UN NOM TRIBAL?

à Irène Beldiceanu-Steinherr,
en amical souvenir

Le charisme de Hadjı Bektach fut tellement prédominant qu'il rejeta à l'arrière-plan toute idée concernant la possibilité d'une éventuelle appartenance tribale.

Pourtant, F.W. Hasluck, l'un des pionniers des études bektachies en Europe, avait émis l'hypothèse que Bektaş était le nom d'une tribu et que le saint éponyme avait pu en être le chef potentiel et aussi spirituel, c'est-à-dire le chaman (*medicine-man*)[1].

Cependant, F.W. Hasluck n'apportait aucune preuve permettant d'étayer cette hypothèse. Et d'autre part, l'importante personnalité de celui qui donna son nom au plus populaire des ordres de derviches de Turquie contribua à laisser dans l'ombre la supposition du savant anglais.

Toutefois, en relisant avec attention un article de ma collègue et amie Irène Beldiceanu-Steinherr[2], il m'apparut que cette question épineuse devait être réexaminée et que l'hypothèse jadis émise par Hasluck pouvait être une réalité.

Pendant longtemps cette supposition ne m'avait pas paru digne d'intérêt, d'abord à cause du manque de preuve, ensuite parce que le nom Bektaş ne se trouve mentionné dans aucun ouvrage concernant les tribus de Turquie et en particulier dans le livre magistral de Faruk Sümer sur les tribus Oğuz[3].

Irène MÉLIKOFF est professeur émérite, université Marc Bloch, 22 rue René Descartes, 67000 — Strasbourg.

[1] Cf. F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, Oxford, 1929, p. 143, 341.

[2] I. BELDICEANU-STEINHERR, « Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XV-XVI[e] siècles) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 Band, Wien, 1991, p. 21-79.

[3] F. SÜMER, *Oğuzlar (Türkmenler): tarihleri, boy teşkilatı, destanları*, Istanbul, 1992 (4[e] édition).

Turcica, 35, 2003, pp. 229-236

Il se pourrait cependant que le nom Bektaş ne soit pas celui d'une tribu mais d'une sous-tribu ou même d'un clan. Serait-ce une subdivision de la tribu Oğuz des Çepni ? C'est parmi eux que réapparaît Hadjı Bektach dans son hagiographie, le *Vilâyet-nâme*[4]. Les membres de cette tribu ne semblaient toutefois pas unanimes dans leur appréciation de l'ermite intrus qui s'était installé dans l'une des sept maisons de leur campement, à Solucakaraöyük, chez Idris qui était l'un des notables de la tribu, et chez sa femme appelée d'abord Kutlu Melek, puis Kadıncık, puis Kadıncık ana. Mais bientôt la sainteté du nouveau venu s'imposa et il réussit à surmonter les réticences à son égard.

Hadjı Bektach apparaît pour la première fois dans l'histoire au XIIIe siècle, aux côtés de Baba Ilyas. Il prend part à la révolte des Baba'is en 1239/1240. Les sources le décrivent comme un disciple et même un proche disciple de Baba Ilyas[5].

L'historien du XVe siècle, Aşıkpaşazade, nous donne quelques précisions supplémentaires : selon lui, Bektaş n'était pas seul. Il avait un frère nommé Mintaş, qui resta aux côtés de Baba Ilyas jusqu'à la fin et mourut en martyr ; autrement dit, il fut tué dans le combat. Bektaş lui-même n'aurait pas participé à la bataille finale dans la plaine de Malya, qui se termina par un carnage général au cours duquel les rebelles périrent massacrés ainsi que leurs clans et leurs familles[6].

Après ces événements, Hadjı Bektach disparaît pour réapparaître quelques années plus tard sous la forme d'un saint ermite thaumaturge. Il est établi à Solucakaraöyük, parmi une tribu Çepni.

D'après Aflâki[7], c'était un mystique au cœur éclairé, mais qui ne s'astreignait pas à suivre la Loi apportée par le Prophète. D'après son *Vilâyet-nâme,* il pratiquait des rites chamaniques en allant notamment avec ses Abdals sur le Hırka Dağ où ils allumaient des feux avec des branches de genévrier et tournaient autour de ces feux en invoquant leurs esprits tutélaires[8]. Il pratiquait par conséquent un islamisme chamanisé, comme ce fut le cas aussi pour Ahmed Yesevi qui tenait des réunions qui déplaisaient fort aux ulémas orthodoxes[9].

[4] Je me sers de l'ouvrage d'Abdulbâki GÖLPINARLI, *Manakıb-i Hacı Bektaş-i Veli : Vilâyet-nâme*, Istanbul, 1958, p. 26.

[5] Les premières sources qui mentionnent son nom sont le *Manāqıb al-'arifin* d'Aflâki qui précise que Haci Bektaş-i Horasânî fut le *Halîfe-i has*, le « disciple préféré » de Baba Resulullah (éd. Tahsin Yazıcı, p. 381). Il est trois fois cité par Elvan Celebi parmi les *halîfe* de Baba Ilyas, dans son *Manâkıb'ûl-Küdsiyye* vers 1994, 2003, 2011 (éd. Ismail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Ankara, 1995).

[6] Cf. *Aşıkpaşazade*, éd. Ali, p. 204-206 ; éd. Atsız, p. 237-28.

[7] Cf. AFLAKI, *Les Saints des Derviches tourneurs (Manāqıb al'arifin)*, trad. Clément Huart, 2 vol., Paris, 1918-1922, rééd. 1979, I, p. 296-297.

[8] Cf. *Vilâyet-nâme*, p. 35-36. Voir notre *Hadjı Bektach : un mythe et ses avatars*, Leiden, 1998, p. 74-75, 80-81, 84-86, 90. Et en dernier lieu notre « La montagne et l'arbre sacrés de Hadjı Bektach », *Turcica*, tome 32, 2000, p. 275-290.

[9] Sur Ahmed Yesevi, voir Fuat KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1960 (2è éd.), p. 5-153 ; *Idem, I.A.,* s.v. *Ahmed Yesevi.*

D'après Aşıkpaşazade qui décrit le partisan de Baba Ilyas, ainsi que le saint ermite qu'il devint plus tard, Hadjı Bektach avait au moins un frère que l'histoire appelle Mintaş[10].

Or, si on analyse les noms Bektaş et Mintaş, en les transcrivant en caractères arabes, on s'aperçoit qu'il s'agit d'un seul et même nom : بكطاش et مكطاش. La labiale initiale بـ devient مـ, autrement dit elle se nasalise, dans les parlers de l'Est anatolien, ainsi que dans le dialecte d'Azerbaïdjan : *men* prend la place de *ben*, *min* de *bin*, etc. Le *kef* ou *sağır nun* se prononce *ng* comme dans *Tengri*.

Bektaş et son frère portaient le même nom et ce nom pourrait être un nom tribal.

Il est probable que l'entourage de Hadjı Bektach ne se soit pas limité à un seul frère ; il s'agirait plutôt d'un clan. Mais pour étayer cette assertion, il faut une preuve tangible. Or, cette preuve nous la trouvons dans l'article d'I. Beldiceanu-Steinherr : « Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles) »[11].

Notre collègue a minutieusement étudié les registres de l'époque de Mehmed II et de Bayezid II concernant la région d'Aksaray dont le nom ancien était Garsaura, devenu Aksara, puis Aksaray, notamment pour les années 1476, 1483 et 1500. Il s'agit des registres de legs pieux TK 564, des registres de *timar* MM 567 datés de 1483. Pour le recensement de 1500, nous possédons le registre des tribus TT 32 et le registre de legs pieux TK 565.

D'après les informations fournies par le registre TT 32, il ressort que les Bektaşlu vivaient à l'époque de Mehmed II et de Bayezid II, en communautés tribales. Le secteur qui leur est consacré est intitulé : *Qaba'il-i Bektaşlu tâbi Aksara*[12].

À cette époque, le nom Aksara avait déjà remplacé l'ancien Garsaura. Dans les documents ultérieurs, il sera fait mention d'Aksaray.

Les contribuables payaient une fraction de l'impôt — le revenu *malikâne* — au couvent de Hadjı Bektach, et une deuxième fraction — le revenu *divani* — au descendant de la famille qui était appelé Hasan Beg bin Bektaş qui le détenait à titre de *timar* (fief militaire). Cet état de fait est confirmé par le registre de *timar* MM 567 qui est antérieur au TT 32.

En 1483, le détenteur du revenu *divani* des communautés Bektaşlu était un certain Mahmud, descendant de Bektaş. En cas de guerre, celui-ci devait se présenter en broigne, accompagné de six cavaliers en cotte de maille, et apporter une tente.

Au début de règne de Süleyman le Magnifique, vers 1524, l'ensemble des communautés Bektaşlu, y compris le village Bektaşlu, étaient confiés à Seyyid Ahmed, fils de Bektaş Miralay de Kayseri. Celui-ci

[10] Voir ci-dessus, note 6.
[11] Voir ci-dessus, note 2.
[12] I. BELDICEANU-STEINHERR, *op. cit.*, p. 23-26.

avait un fils nommé Şah Kulu qui jouissait, à l'époque de Selim Ier, d'un *timar* dans la circonscription judiciaire d'Aksaray.

I. Beldiceanu-Steinherr note qu'elle a relevé vingt-cinq toponymes s'appliquant à des villages ou terres de labour, qui avaient un lien étroit avec la communauté Bektaşlu, soit avec la *zaviye* de Hadjı Bektach, soit avec les descendants du saint. Elle en donne la liste.

Dans le TT 32, les communautés Bektaşlu sont au nombre de huit et totalisent 284 contribuables[13].

D'après l'auteur de l'article, Hadjı Bektach ne serait pas venu seul au village qui porte aujourd'hui son nom. Le nom Bektaşlu désignerait une tribu. Elle relève les noms de quatre personnes qui sont présentées dans les registres comme des descendants de Hadjı Bektach[14] :

- Mahmud veled-i Bektaş (MM 567, p. 100),
- Hamza Beg b. Bektaş (TT 32, p. 325),
- Sinan Beg (TT 32, p. 330),
- Seyyid Ahmed b. Bektaş (TT 40, p. 853) et son fils Bektaşzade Seyyid Ahmed Oğlu Şah Kulu (cité d'après *Konyalı*, Aksaray I, p. 847).

On ne sait cependant rien sur la filiation réelle de ces personnages avec le saint.

Après l'examen approfondi de l'article de I. Beldiceanu-Steinherr qui apporte des preuves concrètes, nous pouvons conclure que sous les règnes de Mehmed II, Bayezid II et au début du règne de Süleyman le Magnifique, il y avait sur la rive droite du Kızılırmak, non loin de l'actuel Hacıbektaş, un nombre important de localités où étaient perçues des redevances payées par des personnes portant le nom de Bektaşlu et qui avaient un rapport soit avec la *zaviyye bektaşi,* soit avec son fondateur. Il paraîtrait donc que le nom Bektaşlu ait été effectivement un nom tribal.

Mais comme on ne le trouve pas mentionné parmi les tribus turcomanes de quelque importance, il est probable qu'il ne s'agissait pas d'une tribu, mais plutôt d'un clan. Il se pourrait que ce clan ait été affilié à l'importante tribu des Çepni, bien connue dans l'histoire pré-ottomane et ottomane. Ce fut l'une des sept tribus turcomanes qui se rattachèrent au mouvement safavide dans la deuxième moitié du XVe siècle. Cela expliquerait pourquoi le saint avait choisi le refuge d'une tribu Çepni quand il s'était retrouvé seul, après la déroute et la destruction des Baba'is.

D'après le *Vilayet-nâme*, il avait été recueilli dans la maison de Kadıncık, femme d'Idris, l'un des notables de la tribu. Après une période d'adaptation difficile au cours de laquelle il eut à subir l'animosité de certains de ses membres, il s'imposa par ses qualités de saint et de thau-

[13] *Ibid.,* p. 37-39.
[14] *Ibid.,* p. 44.

maturge et mena une vie d'ermite, entouré cependant de ses Abdals et de ses disciples derviches.

Arrivé seul, il avait pu être rejoint dans sa retraite par des membres de son clan, ainsi que par d'anciens disciples.

F.W. Hasluck avait émis l'hypothèse que Hadjı Bektach avait été chef de son clan, ainsi que chaman (*medicine-man*)[15]. Les deux pouvoirs se combinent et se complètent fréquemment. Ceci fut également le cas pour le maître de Hadjı Bektach, Baba Ilyas-i Horasani, que A. Yaşar Ocak, qui lui a consacré d'importants ouvrages, décrit comme « un chaman recouvert d'un vernis islamique »[16].

La réputation de sainteté, ainsi que ses pouvoirs de guérisseur et de thaumaturge ne manquèrent pas d'attirer auprès de Hadjı Bektach des membres de son clan qui vinrent grossir les rangs de ses Abdals et de ses disciples. Cela pourrait expliquer le nombre assez important des contribuables portant le nom Bektaşlu que l'on trouve dans les registres vers le fin du XVe siècle, soit quelque deux cents ans après la mort de Hadjı Bektach lui-même. Ces contribuables avaient certainement un rapport avec le clan Bektaşlu, sinon avec le fondateur de l'ordre lui-même. Nous ne savons pas à quelle tribu appartenait Baba Ilyas-i Horasani dans le sillage duquel se trouvait le jeune Hadjı Bektach, à l'époque où il n'était que « Bektaş ».

En étudiant l'arrière-plan historique lié à la venue de Baba Ilyas en Anatolie, Claude Cahen avait supposé qu'il avait pu arriver dans la foulée des Kharezmiens qui fuyaient l'invasion mongole[17]. Celle-ci avait causé le déplacement d'une partie importante de la population turcomane de Transoxiane. L'hypothèse de Claude Cahen paraît vraisemblable. Hadjı Bektach ainsi que son clan avaient pu faire partie de la même vague d'immigration. Ils se seraient ensuite trouvés entraînés dans la révolte sociale des tribus turcomanes qui luttaient pour leur survie.

Après le massacre de Malya, l'histoire perd la trace de Hadjı Bektach. Nous savons qu'il n'a pas participé à l'affrontement final. Nous savons aussi qu'au moins un membre de son clan, celui qu'Aşıkpaşazade appelle son frère Mintaş, a péri pendant ces événements.

Or, Bektaş et Mintaş (Mingtaş) sont deux formes d'un même nom. Le « frère » Mintaş n'a probablement pas été le seul du clan Bektaşlu à périr pendant la révolte. La supposition de Hasluck qui voyait en Bektaş un nom tribal paraît s'avérer juste. Elle est confirmée par l'article d'I. Beldiceanu-Steinherr grâce auquel l'hypothèse devient réalité.

Il m'est arrivé de rencontrer le nom Bektaş un peu partout en Anatolie, soit comme prénom, soit comme nom de famille. Ceux qui le por-

[15] Cf. HASLUCK, *op.cit.*, p. 143.

[16] Cf. A. YAŞAR OCAK, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, 1989, p. 135.

[17] Cf. Claude CAHEN, « Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektaş et quelques autres », *Turcica* I, 1969, p. 53-64, surtout p. 56, 58, 63.

taient ne l'associaient pas à l'ordre des Bektachis. Faruk Sümer mentionne un « Bektaş Han fils de Veli Han » de la tribu des Afşar qui était au service du Safavide Şah Tahmasp et qui se trouvait dans la région de Kirman en 1588/89[18]. On peut par conséquent trouver des Bektaş en dehors du clan Bektaşlu. On pourrait même dire que le nom est assez courant.

Pour ce qui en est des Bektaşlu mentionnés dans l'article étudié ici, il n'y a aucun doute possible en ce qui les concerne puisque leurs liens avec la *zaviye* et avec le clan sont précisés dans les documents d'archives.

L'auteur se demande donc : Hadjı Bektach avait-il des descendants ?[19] C'est un problème qui divise les adeptes de la communauté bektachi-alevie.

Selon le *Vilâyet-nâme*, Hadjı Bektach avait trois fils, nés miraculeusement après que Kadıncık Ana ait bu l'eau des ablutions du saint dans laquelle étaient tombées trois gouttes de son sang. Cependant, la branche des Çelebi se réclame de la descendance directe du saint.

La communauté est divisée entre ceux qui croient à la descendance spirituelle (*nefes evlâdı*) et ceux qui croient en une descendance par le sperme (*bel evlâdı*).

Je pense qu'il faut éviter de s'immiscer dans un sujet aussi délicat. Le *Vilâyet-nâme* fait deux fois allusion à l'état de *mücerred*[20] du saint : cette version continue à alimenter la ferveur populaire. Il serait inconvenant de porter atteinte à ce qui constitue le folklore, d'autant plus que les légendes ne manquent pas de poésie.

Ceux qui sont mentionnés dans les registres étudiés par I. Beldiceanu-Steinherr comme étant des « fils de Hadjı Bektach » sont, d'après ce qu'elle suppose elle-même avec raison, des membres du clan ou des adeptes de la communauté bektachie.

Hadjı Bektach est entré dans la légende dans la dernière partie de sa vie. Nous savons que, dans sa jeunesse, il était disciple de Baba Ilyas et qu'il participa à la révolte des Baba'is. Avait-il alors une famille ? Que sont devenus ceux de son clan qui ont pu échapper au désastre ? Où était-il entre la fin de la révolte et l'apparition du saint ermite à Solucakaraöyük ?

Si j'approuve et apprécie les recherches d'I. Beldiceanu-Steinherr, je ne suis pas d'accord avec elle lorsqu'elle écrit que le bektachisme est né de la cohabitation de deux tribus : celle des Çepni et celle des Bektaşi[21].

Les Çepni sont une des grandes tribus Oğuz. On les trouve en Anatolie à partir du XIIIe siècle, à Sinop, à Trabzun et aussi en Dobrudja. Ils

[18] Cf. F. Sümer, *Oğuzlar…*, *op. cit.,* p. 222.

[19] I. Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.,* p. 43-44.

[20] Cf. *Vilâyet-nâme*, p. 70, 74. Un *mücerred* est un derviche voué au célibat. D'après sa légende, Hadjı Bektach avait deux roses à la place des testicules. Cette légende est très courante et m'a été racontée lors de ma première visite au mausolée de Hadjı Bektach.

[21] Voir p. 44-46.

essaimèrent vers l'Anatolie centrale. Ils furent tour à tour au service des Akkoyunlu puis des Safavides et furent connus pour leurs idées hétérodoxes[22]. La tribu des Çepni participa également à la révolte des Baba'is[23].

Le rôle joué par les Çepni dans cette révolte a été dernièrement approfondi par A.Y. Ocak[24]. Les conclusions qui ressortent du travail de ce chercheur consciencieux nous obligent à modifier, ou plutôt à compléter nos connaissances sur l'histoire du bektachisme.

On ne trouve aucune mention de tribu Bektaşi dans les travaux concernant les tribus turcomanes, mais les Bektaşi semblent néanmoins avoir formé un clan. Ce clan pouvait faire partie de l'importante tribu des Çepni. Cela expliquerait aussi pourquoi Sarı Saltuk, qui faisait partie de la tribu des Çepni, a pris place *a posteriori* dans la légende de Hadjı Bektach[25]. Cela explique aussi pourquoi la mémoire de Sarı Saltuk est toujours vénérée par les Kızılbaş du Deli Orman[26].

Attirés par le renom de Hadjı Bektach, les membres de son clan dispersés par l'état chaotique qui a suivi la défaite des Baba'is, auraient rejoint leur chef spirituel dans sa retraite parmi les Çepni.

En conclusion, on peut dire que vraisemblablement le nom Bektaşi était celui d'un clan avant de devenir celui d'un individu, mais le charisme du chef de ce clan, qui fut aussi son chef spirituel, effaça le souvenir des faits *a priori* mineurs. Hadjı Bektach allait en effet donner son nom au plus important des ordres populaires de Turquie et devenir le symbole de l'islam populaire turc.

[22] Cf. F. SÜMER, *Oğuzlar…*, *op. cit.*, p. 241-248.

[23] Cf. A. YAŞAR OCAK, *La révolte de Baba Resul*, p. 67.

[24] Cf. son dernier livre: *Sarı Saltık -popüler Islam'ın Balkanlar'daki destanı öncüsü* (XIII. yüzyıl), Ankara, 2002, p. 65-76, 120-124.

[25] Cf. *Vilâyet-nâme*, p. 45-48.

[26] Voir notre «La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie», *Sur les traces du soufisme turc. Recherche sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul, 1992, p. 105-113.

Irène MÉLIKOFF, *Bektaş : était-ce un nom tribal ?*

L'auteur se rallie à la thèse présentée à titre d'hypothèse par F.W. Hasluck et étayée par I. Beldiceanu-Steinherr, à la lumière de recensements ottomans de la fin du XVe et du début du XVIe siècles, selon laquelle Bektaş, ou Mintaş, autre forme du même nom, était un nom tribal. Irène Mélikoff pense toutefois que les Bektaşlu étaient, non pas une tribu, mais plutôt un clan et que celui-ci peut avoir été affilié à l'importante tribu Oğuz des Çepni.

Irène MÉLIKOFF, *Was Bektaşi the Name of a Tribe ?*

Refering to F.W. Hasluck's supposition supported by I. Beldiceanu-Steinherr's research work, I. Mélikoff is brought to admit that Bektaş and Mintaş are different forms of the same name and that Bektaşlu could have been the name of a tribe, or rather a clan, which may have been affiliated to the important Çepni tribe of Oğuz.

NOTE DE SYMBOLIQUE BEKTACHİ-ALÉVİE: DES DOUZE ANIMAUX AUX DOUZE İMAMS

Avant que la notion de « raison » ne vienne perturber le mécanisme de la pensée humaine, quand nos ancêtres se laissaient guider par leurs seuls sens, quand ils se sentaient encore intégrés aux forces de la nature et en communion avec le monde céleste, dans leurs moments d'angoisse devant les éléments déchaînés, ils se tournaient vers l'immensité au-dessus d'eux, dans un élan de supplication. Ils demandaient protection au ciel et aux divinités qu'ils croyaient y résider. Mais parfois aussi, c'était pour crier leur imprécation face à l'inéluctable :

> *Ey çarh-i felek harabi ez kine-ê tost*
> Ô Roue céleste, la destruction vient de ta malveillance !

s'écriait Omar Khayyam.

Tout semblait venir du ciel, habitation des divinités qui régissaient le monde et la vie terrestre. En levant la tête, les hommes voyaient les astres et les planètes qui déterminaient le temps et l'espace.

Dès les temps les plus anciens, la carte du ciel fut divisée en douze subdivisions déterminées par les constellations. Elle sera symbolisée par le zodiaque dont les douze signes régissaient la course des astres, voire celle du temps.

C'est pourquoi le nombre douze se retrouve dans toutes les civilisations, dès la plus haute antiquité. Il est lié à la notion du temps et de l'espace, et détermine le calendrier, régi par les douze signes du zodiaque.

En Chine, d'où est venue une des plus anciennes civilisations du globe, le calendrier était symbolisé par douze signes animaliers.

Turcica, 35, 2003, pp. 237-245

Le calendrier des douze animaux fut imposé aux peuples turcs, appelés T'ou-kiue par les Chinois, dès le VIe siècle de notre ère[1]. Il fut adopté par la plupart des peuples d'Asie centrale.

Au fur et à mesure de leur conversion à l'islam, chez les peuples turcs le calendrier arabe remplaça celui des douze animaux. Cependant les Turcs Uyghurs l'utilisèrent du VIIIe au XVe siècles[2].

De nos jours, même si le calendrier julien est largement suivi par les peuples turcs, aussi bien en Turquie qu'en Asie centrale, le calendrier chinois et ses douze animaux symboliques sont loin d'avoir été oubliés, comme j'aurai l'occasion de le rappeler plus loin.

La sacralité du nombre douze se retrouve dans la plupart des civilisations et des religions. Dans l'Antiquité, il y avait les douze principaux dieux du panthéon gréco-latin, les douze Césars ; dans la chrétienté, il y a les douze apôtres ; dans la littérature épique chrétienne, les douze chevaliers de la Table ronde. Dans l'islam, le nombre douze a été cristallisé par les chiites qui vénèrent les douze imams.

Le chiisme s'infiltra progressivement dans le monde turc à travers le soufisme populaire.

En Anatolie, son expansion était due, en grande partie, aux corporations des Akhis pour lesquelles Ali représentait le *fetâ* par excellence :

> *Lâ fetâ illa Ali, lâ seyf illâ Zulfikâr*
> Il n'y a pas de brave si ce n'est Ali, il n'y a pas d'épée si ce n'est Zulfikar.

Mais ce ne fut que vers la fin du XVe siècle que l'influence du chiisme devint prépondérante grâce à la propagande des Safavides.

C'est sous la courte vie de cheykh Haydar (1460-1488) que fut constitué le mouvement Kızılbache auquel adhérèrent les sept tribus turcomanes qui soutinrent les Safavides jusqu'à la victoire du jeune chah Isma'il en 1501.

Pour distinguer ses partisans, Haydar leur imposa le bonnet rouge distinctif, à douze facettes, symbolisant les douze imams des chiites imamites. Ce bonnet deviendra un des couvre-chefs distinctifs des Bektachis. Il est toujours porté par les Dede-Baba des Bektachis, accompagné du *teslim taşı*, une pierre représentant une étoile à douze branches que les chefs de la communauté portent autour du cou. Que ce soit le couvre-chef ou le *teslim taşı*, le nombre douze est censé symboliser les douze imams dont la vénération est un des piliers de la croyance chiite.

Et pourtant, en ce qui me concerne, cette identification a dernièrement été mise en doute. En voici la raison : j'ai eu l'occasion de recevoir à

[1] Cf. Louis BAZIN, « Les calendriers turcs anciens et médiévaux », service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974, ch. III : « les Türk (Tun-kine) et le calendrier des douze animaux ».

[2] Cf. Louis BAZIN, *op. cit.*, ch. IV, V et conclusion. Louis BAZIN, « Remarques sur les noms turcs des « douze animaux » du calendrier dans l'usage persan », dans Louis Bazin, *Les Turcs : des mots, des hommes*, Budapest, Akademiai Niado, éd. Arguments, 1974, p. 338-343.

Strasbourg une chamane venue du Nagornyj Altaj, région d'Asie centrale où le chamanisme est encore vivant. Ce n'est pas la seule région où le chamanisme est encore pratiqué. On le trouve chez les Kirghiz, au Kazakhstan, en Asie centrale, en Sibérie. Le regretté V. N. Basilov avait longuement étudié les pratiques chamaniques et en a laissé de savantes descriptions[3]. Ce même auteur a consacré plusieurs travaux à ce qu'il a fort judicieusement appelé « le chamanisme islamisé ». C'est un islamisme populaire qui n'est pas encore débarrassé des coutumes et croyances chamaniques[4]. On trouve cette forme d'islam en Asie centrale. Cette appellation peut aussi s'appliquer à l'islam populaire d'Anatolie à l'époque seldjoucide et pré-ottomane.

D'autres chercheurs ont étudié le chamanisme au Pakistan, chez les Kalash[5]. On ne saurait oublier aussi les savantes études de Mme Roberte Hamayon sur le chamanisme sibérien[6].

J'avais rencontré la chamane venue du Nagornyj Altaj en Cappadoce, à l'occasion d'un congrès sur les religions anatoliennes. Elle m'avait impressionnée par ses récits concernant la découverte de ses dons de chamane, et également par ses talents de guérisseuse, dont j'avais moi-même bénéficié pendant une indisposition durant le congrès.

Cela se passait durant l'automne de l'année 2000. Intéressés par mes récits, mes collègues de l'université de Strasbourg ont cherché à l'inviter et c'est ainsi qu'elle arriva chez nous durant l'hiver 2002.

Elle apportait son accoutrement de chamane, qu'elle revêtait quand elle décrivait les cérémonies et le rituel devant les étudiants de l'université. Seul le tambour manquait. Elle m'expliqua que le tambour était personnel à chaque chaman dont il était le symbole. Si le tambour subissait une avarie quelconque pendant le voyage, le chaman risquait de mourir car son âme était en quelque sorte liée à son instrument. Celui-ci servait à entrer en contact avec les esprits tutélaires pendant les séances de guérison où le chaman devait lutter contre les démons de la maladie. Ces séances avaient souvent lieu dans la montagne, en plein hiver, pendant la nuit. Elles pouvaient, si nécessaire, durer jusqu'au matin.

Les autres vêtements du rituel étaient le caftan, cousu à la main dans des peaux d'animaux et garni de fourrures ; et aussi le couvre-chef : un bonnet conique composé de douze facettes, fait à partir de plusieurs fourrures et bordé également de fourrure.

Il rappelait par sa forme le couvre-chef rituel des *baba* bektachis dont l'origine était le bonnet rouge des Kızılbach. Cette forme qui m'était

[3] Cf. V. N. Basilov, *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*, Moscou, 1992 (Nauka). Ce livre a été traduit en allemand : V. N. Basilov, *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*, Berlin, Reinhold Schletzer Verlag, 1995.

[4] Cf. V. N. Basilov, *Kul't svjatykh v Islame*, Moscou, Mysl, 1970.

[5] Cf. Viviane Lievre et Jean-Yves Loude, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990.

[6] Cf. Roberte Hamayon, « *La chasse à l'âme* », *esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

familière ne manqua pas de susciter ma curiosité et je demandai à la chamane ce que représentaient les douze facettes de son bonnet. Elle me répondit : « Ce sont les douze animaux du calendrier ». Ce calendrier, d'après elle, était d'origine turque et altaïque. Elle me dit aussi que ce calendrier était toujours utilisé chez eux, dans l'Altaï.

Le calendrier chinois des douze animaux fut en effet longtemps utilisé par les peuples turcs[7]. Il est utilisé jusqu'à nos jours dans certaines régions d'Asie centrale proches de la Chine. On le trouve encore vivant dans le folklore anatolien et en particulier chez les Alevis qui sont, ne l'oublions pas, les anciens Kızılbach. Ceux-ci ont une fête qu'ils appellent Hıdır Bayramı.

Les Alevis ont deux principales fêtes : la commémoration de la tragédie de Kerbelâ, pendant les dix premiers jours du mois de Muharrem. Chez eux, les jours de deuil s'élèvent à douze au lieu des dix jours des Iraniens, en souvenir des douze imams. C'est une célébration qui a été adoptée sous l'influence du chiisme. L'autre fête n'est pas une fête religieuse, elle est sans doute plus ancienne. Elle a lieu au mois de février, environ six semaines avant le Nauruz iranien, « quand la neige commence à fondre ». L'époque correspond aux calendes de février. En Anatolie, elle est appelée « fête de Hıdır ». En Azerbaïdjan iranien, cette fête est appelée Nebi Bayramı ou Hıdır Nebi[8].

Je me suis trouvée pour la première fois confrontée à cette fête en 1975. Cette année-là, elle avait lieu du mardi 11 au vendredi 14 février. Chaque année, l'époque est la même. Les dates correspondent aux calendes de février. Il y a trois jours de jeûne. La fête elle-même a lieu dans la nuit du jeudi au vendredi. La date des calendes de février permet de faire un rapprochement entre la fête dite de Hıdır (Hızır*)* et l'ancien Nouvel An des Turcs d'après le calendrier des douze animaux[9]. Cette fête a été décrite par Marco Polo :

> « Vrai est que les Tartares font la fête solennelle qu'ils nomment Blanche, lors du commencement de l'année, aux calendes de février »[10].

De même que dans la description de Marco Polo, le blanc est la couleur préconisée durant cette fête. Après trois jours de jeûne viennent les rites de purification, les gens vont aux bains et revêtent des vêtements neufs, blancs de préférence. Dans la nuit du jeudi au vendredi, ils étendent une nappe blanche et versent dessus de la farine. Si, le lendemain

[7] Voir notes 1 et 2.

[8] Voir notre « Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale », dans *Sur les traces du soufisme turc*, Istanbul, Isis, 1992, p. 89-93 ; voir aussi notre « Le problème Kızılbaş », in *ibid.*, p. 37-39 ; voir aussi Louis BAZIN, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, p. 337, 579, 717, 740, et T. F. ARISTOVA, *Kurdy Zakavkaz'ja*, Moscou, 1966, p. 174, 177.

[9] Voir L. BAZIN, *op. cit.*, p. 337, 579.

[10] Cf. Marco POLO, *La description du monde*, trad. et notes par Louis Hambis, Paris, 1955, p. 125.

matin, ils découvrent sur la farine des traces rappelant un fer à cheval, c'est le signe que Hızır Nebi est venu dans la maison. On fait alors avec cette farine un pain rituel appelé en Anatolie *köme* ou *kömme*[11]. Ce pain est distribué. Des moutons et des chèvres sont sacrifiés en l'honneur de Hızır et leur chair est également distribuée. Ces sacrifices ont lieu dans les champs. On cuit un mets rituel fait avec du blé écrasé et bouilli. Ce plat est appelé *kavud* en Anatolie centrale[12].

Le sang des animaux sacrifiés est répandu dans les champs. C'est là un rite de fertilité qui était pratiqué en Anatolie et dans les deux Azerbaïdjan, dans celui du Nord ainsi que dans l'Azerbaïdjan iranien.

Les garçons nés pendant ces jours de festivités reçoivent le nom de Hızır ou Hıdır qui a donné son nom à cette fête qui remonte à l'ancien Nouvel An turc d'après le calendrier des douze animaux.

Ce n'est pas la seule coutume d'origine chamanique qui subsiste en Anatolie. Parmi les traditions populaires toujours vivantes, il y a celle qui consiste à monter la garde autour de la nouvelle accouchée pendant les premiers jours qui suivent la naissance, afin de la protéger de la démone anthropophage Al ou Albastı qui s'attaque aux nouvelles accouchées et aux nouveau-nés en leur apportant la fièvre purpurine[13]. Il y a également la coutume de renouveler la cérémonie de l'enterrement au printemps suivant le décès, pendant la saison dite des sépultures, *mezar mevsimi*, c'est-à-dire pendant le mois de mai, selon la tradition des anciens Turcs qui conservaient le corps du mort et ne l'ensevelissaient qu'au retour de la belle saison[14]. Cette coutume est liée à la croyance en la réincarnation : la vie revient sur terre au printemps, à la fin de la mort saisonnière pendant l'hiver.

Pour ce qui en est du nom Hızır ou Hıdır qui remonte à une divinité pré-islamique liée à l'eau et à la végétation[15], c'est un personnage mystérieux qui apparaît dans les moments désespérés, comme un recours ultime à l'inévitable. On le trouve dans les récits populaires et dans les légendes, par exemple dans le conte *Achik Garib* qui a inspiré une nouvelle du grand poète russe Lermontov qui fut le chantre du Caucase[16].

[11] Cf. H. Z. Koşay et A. Ülkücan, *Anadolu yemekleri ve türk mutfağı*, Ankara, 1961, p. 36-37, 117. Burhan Oğuz, *Türkiye halkının kültür kökenleri*, Istanbul, 1976, p. 699.

[12] Cf. H. Z. Koşay et A. Ülkücan, *op.cit.*, p. 132-133.

[13] Voir notre « Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi », dans *Studia turcologica memoriae Alexi Bombaci dedicata*, Naples, 1982, p. 379-395. Reprint dans *Sur les traces du soufisme turc*, *op. cit.,* p. 45-60. Voir aussi Emile Benveniste, « Le Dieu Ohrmazd et la Déesse Albastı », *Journal Asiatique*, 1960, CCXLVIII, fasc. 1, p. 65-74.

[14] Voir notre « Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi », *op. cit.* Et aussi : Louis Bazin, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, p. 174, 183, 244-245. J. P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, 1963, p. 157.

[15] Voir l'excellente étude de I. Friedlander, *Die Chadirlegende und die Alexander Sage*, Leipzig, 1913.

[16] *Cf. Achık Kerib*, tureckaja skazka.

Le sujet a été repris dans les années 1990 par le génial cinéaste Paradjanov, dans son dernier film, *Achik Garib*, tourné dans le Nord de l'Azerbaïdjan, sur le beau site de Cheki, pendant la guerre pour le Karabagh. Pour bien souligner sa croyance en l'unité culturelle des peuples caucasiens, il a engagé des acteurs appartenant aux différentes ethnies du Caucase.

Le nom de Hızır (Hıdır) est donné aux fêtes d'origine chrétienne qui ont persisté à l'époque pré-ottomane et ottomane, telle la Saint-Georges, devenue la fête de Hıdrellez (Hıdır-Ilyas)[17]. Le nom de Hıdır est également associé à d'autres fêtes commémorant saint Serge, saint Dimitri, saint Charalambos et d'autres[18]. De façon plus générale, on peut dire que les fêtes portant le nom de Hızır (Hıdır) sont d'origine étrangère.

Lorsque j'ai commencé à étudier le problème bektachi-alévi, je me suis d'abord tournée vers ce qui me paraissait insolite : la divinisation d'Ali et la vénération des douze imams dans un contexte qui rappelait plutôt l'ismaïlisme avec la croyance à la réincarnation et la manifestation de Dieu sous forme humaine.

L'étude de la poésie bektachi-alévie m'a fait comprendre que la vénération pour Ali était dérivée du culte des anciens Turcs pour le Gök Tengri, le dieu-ciel. J'ai traité plusieurs fois ce problème en citant les poèmes qui m'avaient permis d'arriver à cette conclusion. En voici un exemple assez explicite :

şah-i merdan cuşa geldi sırrı aşikar eyledi
Yağmuru yağdıran menem diye Ömer'e söyledi
Ol dem şimşek yalabildi yedi sema gürledi
Hem Sâki'dir hem Bâki'dir Nur-u Rahman'ım Ali

Le Roi des Hommes entra en extase et révéla son secret
C'est moi qui fais tomber la pluie, dit-il à Ömer.
Aussitôt l'éclair reluisit, les sept cieux se mirent à tonner
Il est l'Echanson, il est l'Eternel, la Lumière de la Miséricorde, Ali ![19]

[17] La relation entre Hıdrellez et la fête de la St-Georges avait attiré l'attention de Jean Cantacuzène (P.G. CLIV, 512), cité d'après V.VRYONIS, *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the XIth through the XVth century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, London, 1971, p. 485. Voir aussi Louis BAZIN, *Les calendriers…*, *op. cit.* p. 721-722, 728, 745. Et notre « Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale » , reprint dans *Sur les traces du soufisme turc, op. cit.*

[18] Cf. J.K. BIRGE, *The Bektashi order of Dervishes*, Hartford, Conn., 1937, p. 39, n. 3. F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, p. 320, 355, 570. H.J. KISSLING, *Das Derwischtum* (Dissertationes orientales et balcanicae collectae I), Munich, 1986, p. 97, 144, 289, 374. Et aussi notre *La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie*, reprint dans *Sur les traces du soufisme turc*, *op. cit.,* p. 105-113, et notre *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars*, Bonn, 1998, p. 180.

[19] Voir notre « De l'Asie Centrale à l'Anatolie : du Dieu-ciel à l'Homme-dieu », dans *Les Cahiers de l'Orient,* n° 42, 1995, p. 113-122. Et aussi notre « La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis », dans *Au banquet des Quarante*, Istanbul, éd. ISIS, 2001, p. 97-120.

Pour les douze imams, j'ai été étonnée de trouver en Thrace, dans l'actuelle Bulgarie, des sanctuaires bektachis dont l'architecture était heptagonale, avec des mausolées à sept foyers et des étoiles à sept branches.

J'ai signalé le fait dans un article, en le rattachant par hypothèse au Hurufisme[20]. Mais ce n'était qu'une hypothèse parmi d'autres. Mon collègue Ahmet Yaşar Ocak pense plutôt que l'ismaïlisme avait pu avoir cours en Anatolie à l'époque pré-ottomane et peut-être même après. C'est une question qui mérite d'être approfondie. Il reste beaucoup de points obscurs dans l'étude de l'islamisme populaire turc, surtout à l'époque seldjoucide qui fut pour les Turcs une période de transition où les différentes croyances des peuples turcs survivaient avant d'être subjuguées et assimilées par l'islamisme sunnite enseigné dans les medrese.

Je n'ai jamais mis en doute le culte des douze imams professé par les Bektachis-Alévis, ce culte provenant de l'influence chiite qui avait fortement marqué leurs croyances. C'est pourquoi la visite de cette chamane venue du Haut Altaï fut pour moi une révélation. Je n'avais jamais pensé que le culte des douze imams avait pu avoir remplacé celui des douze animaux du calendrier chinois, utilisé pendant des siècles par les peuples turcs et qui est encore vivant dans certaines régions de l'Asie centrale, dont l'Altaï. Mon invitée chamane me parlait du dieu-ciel, Tengri. D'après elle, la véritable religion des Turcs était celle qu'elle professait, celle de l'Altaï.

En ramenant ces faits au domaine ethnologique, il paraît probable que la divinisation d'Ali provient du culte du dieu-ciel et la vénération des douze imams a pour origine les douze animaux du calendrier. Ces croyances, qui dérivent du chamanisme d'Asie centrale, ont subi en Anatolie l'influence du chiisme qui s'est exercée assez tôt, grâce à l'importance prise aux XIIIe et XIVe siècles par les corporations de métiers, les Akhis, mais qui connut son épanouissement au XVe siècle, avec la propagande safavide. Celle-ci transforma une idéologie encore nébuleuse en un courant politico-religieux qui a amené en Iran l'institution du chiisme en religion d'Etat. Tandis qu'en Iran le chiisme devint modéré, en Anatolie, le kizilbachisme, qui deviendra plus tard alevisme, continua à subsister sous la forme de révoltes à caractère social. Les événements ont changé le caractère des revendications des Alévis. Celles-ci suivent le cours des mouvements sociaux, mais plus personne ne se souvient du culte du dieu-ciel ni du calendrier des douze animaux.

Une des particularités du bektachisme-alévisme, c'est la persistance d'un courant reposant sur des croyances et des traditions ancestrales qui ont défié les siècles. Si le souvenir des origines s'est effacé depuis longtemps, le mouvement de contestation a persisté en dépit du temps. Les idéaux ont changé sous l'influence des événements contemporains.

[20] Voir notre « Le problème Bektaşi-Alevi : quelques dernières considérations », *Turcica,* t. 31, 1999, p. 7-34, reprint dans *Au banquet des Quarante, op. cit.,* p. 65-86.

Tel le caméléon qui change d'aspect selon la couleur ambiante tout en gardant son identité propre, malgré les siècles écoulés et les changements de régimes et de mentalités, le courant bektachi-alévi reste toujours aussi vivace. Il garde son caractère de contestation et continue toujours à œuvrer en faveur du progrès social.

Irène MÉLIKOFF, *Note de symbolique bektachi-alévie : des douze animaux aux douze imams*

La rencontre d'une chamane originaire de Nagornyj Altaj, en Asie centrale, invite l'auteur à réinterpréter certains rites et croyances des Bektachis-Alévis d'Anatolie à la lumière du chamanisme pré-islamique. Elle se demande en particulier si le culte des douze imams attribué à la pénétration du chiisme dans le bektachisme n'a pas pu avoir remplacé celui des douze animaux du calendrier chinois utilisé pendant des siècles par les peuples turcs et encore vivant dans certaines parties de l'Asie centrale.

Irène MÉLIKOFF, *Notes on Bektaşi-Alevi Symbolism : from the twelve Animals to the twelve Imams*

Having met a female shaman from Nagorny-Altay in Central Asia, the author is brought to reinterpret the meaning of some rituals of the Anatolian Bektaşi-Alevi after comparing them to some items of pre-islamic shaman origin. She is concerned with the worship of the twelve imams which is due to the influence of shiism. Yet the shaman who visited her wore a ceremonial robe which included a fur cap with twelve pleats, very much like the Bektaşi cap called Tac-I Huseyni. When asked the reason for twelve pleats, the shaman answered that they represented the twelve animals of the ancient Turkish calendar still in use in Central Asia. We have many reasons to believe that the twelve animals of the ancient Chinese calendar became under the influence of shiism the twelve imams.

THE TRAGEDY OF POWER THE FATE OF GRAND VEZIRS ACCORDING TO THE *MENAKIBNAME-İ MAHMUD PAŞA-İ VELI*

Abhorrence of tyranny and bloodthirsty despotism is, according to Joseph von Hammer[1], a prominent *leitmotiv* in the anonymous *Menakıbname-i Mahmud Paşa*. Hammer remarks, though, that its text cannot serve as a historical source, but is rather a kind of coffeehouse literature (lowbrow narratives presented by a story teller). Following this verdict, scholars did not show any particular interest in the *menakıb* for a lengthy period, although the text was printed in Turkey in the second half of the 19th century[2]. In 1854 an edition (using the manuscript Dresden Cod. turc. 181 and one of the Berlin manuscripts) with a French translation appeared in Friedrich Heinrich Dieterici's *Chrestomatie Ottomane*[3], but this served largely didactic purposes. Thus, the view of scholars did not change, and Franz Babinger remarked as late as 1927 in his *Geschichtsschreiber der Osmanen* that the *menakıb* were of no historical value[4].

In 1949, Halil İnalcık and Mevlûd Oğuz introduced a newly-found "*gazavat-ı Sultan Murad*", which contained at the end an incomplete

Dr. Hedda REINDL-KIEL
Seminar für Orientalische Sprachen, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Nassestr. 2
D-53113 Bonn, Germany.

[1] Joseph von HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches,* vol. IX, Pest 1833 (reprint: Graz 1963), p. 238, n° 116.

[2] Niyazi Ahmed BANOĞLU, *Mahmud Paşa—Hayatı ve Şehadeti—*(*Camilerimiz ve Bâniler*), Istanbul, 1970 (Gür Kitapevi), p. 8.

[3] Berlin, p. 1-18 (Ottoman text), 63-81 (French translation).

[4] Franz BABINGER, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* Leipzig, 1927, p. 25, n. 1.

Turcica, 35, 2003, pp. 247-256

version of the *menakıb*[5]. This marked the beginning of a new, albeit moderate, scholarly interest. In 1970, Niyazi Ahmed Banoğlu presented an edition in modern Turkish, based on the printed edition of 1289 H/1872 D and a manuscript from his private library[6]. Then, in 1974, İlber Ortaylı examined the text's character, and gave a detailed summary and excerpts of the text on the basis of two manuscripts in the National Library in Vienna[7]. The next step was an edition of the *gazavat-ı Sultan Murad* by İnalcık and Oğuz in 1978[8].

Finally, in his comprehensive biography of Mahmud Pasha, Theoharis Stavrides recently studied the *menakıb* in a chapter dealing with "Mahmud Pasha's Fame and Posthumous Legend"[9]. Working with the manuscript TY 2425 from the University Library in Istanbul, Stavrides gives an extended summary dividing the story into twelve episodes[10]. This method makes sense, because, as we shall see, it brings out more clearly the diverse motifs. Like other modern scholars Stavrides seems to be fascinated by this piece of popular literature on the one hand and puzzled by its total lack of historical reliability on the other.

Actually, apart from the fact that Mahmud Angelović established pious foundations and died by execution, none of the tale's episodes fits with his real biography. In the following I shall try to examine this deficit of historical trustworthiness and to reconstruct — at least partly — the process of the legend's emergence as a text of popular literature.

The number of surviving manuscripts reflects the *menakıb's* popularity in Ottoman times[11]. A rough check of several catalogues of German libraries yields, next to the two Viennese copies, another eight manuscripts[12], a further version lies in the Bibliothèque Nationale in

[5] Halil İNALCIK/Mevlûd OĞUZ, « Yeni bulunmuş bir 'Gazavât-ı Sultan Murad' », in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* VII/2, 1949, p. 481-495.

[6] BANOĞLU, *Mahmud Paşa, op. cit.,* p. 7-38.

[7] İlber ORTAYLI, « Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Kamuoyunun Oluşumuna Bir Örnek ; Menâkıb-ı Mahmud Paşa-i Veli », in : *Idem, Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim, Makaleler,* Ankara, 2000, p. 37-56 (originally appeared in *Prof. T. Bekir Balta Armağanı,* Ankara, 1974, p. 459-481).

[8] Halil İNALCIK / Mevlûd OĞUZ, *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân. İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme,* Ankara, 1978.

[9] Theoharis STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs : The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović,* Leiden, 2001 (Brill), p. 356-396.

[10] *Id., ibid.,* p. 369-378.

[11] Franz BABINGER, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* Leipzig, 1927, p. 25, n. 1, speaks of « the Maḥmūdnāme circulating in numerous manuscripts ».

[12] Cf. Manfred GÖTZ, *Türkische Handschriften* (= *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* XIII/4), Wiesbaden, 1979, p. 243-245, nº 263 and nº 264. Heinrich LEBERECHT FLEISCHER, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis.* Leipzig, 1831 (reprint Osnabrück 1988), p. 27, nº 182/2. Wilhelm PERTSCH, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. VI, Verzeichnis der türkischen Handschriften,* Berlin, 1889, p. 1 nº 6, p. 46 nº 20/9, p. 270 f nº 245. Joseph AUMER, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München*, München, 1875 (reprint Wiesbaden, 1970), p. 8 f nº 18/5 (incomplete), p. 32 nº 106.

Paris[13], and another belongs to Franz Taeschner's collection, now in the library of Leiden University[14]. In Turkey at present ten manuscripts are known[15], and quite a number can be expected to be hidden in *mecmu'a*s and, of course, in private libraries. Certainly a more thorough inspection will bring more copies to light. Furthermore, the *menakıb* is incorporated into an equally legendary kind of *Tarih-i Al-i 'Osman*, which exists in various manuscripts under different titles[16].

A brief look at some versions of the *menakıb* is enough to be made aware of the considerable divergences, typical of popular history or rather, to be more precise, *oral history*. Although in the different versions the story is sometimes more or less the same, the choice of words is not. Thus, the tale seems indeed to be a part of coffeehouse literature, as already suggested by Hammer, an oral tradition related closely to the *meddah* (professional story teller) genre[17]. İlber Ortaylı sees it even as a means of shaping public opinion on the ruling class[18].

We certainly have to deal with several layers of the story, which starts with purely oral traditions possibly originating from the lower circles of dependants around the legend's hero (or, as we shall see, heroes). The next step must have been the transformation into a literary form for the use by *meddah*s, enabling the latter to fascinate an audience. This implied, of course, a shift in the tradition's intention : entertainment, suspense-creating elements and the moral of the story prevailed over historicity. Only after this point, however, could the differentiation into two (or maybe more) groups of earlier and later versions develop, which İnalcık and Oğuz detected[19]. The different versions simply represent

[13] E. BLOCHET, *Catalogue des manuscrits turcs*, II, Paris, 1933, p. 182, n° 1154.

[14] I owe this information the courtesy of Jan Schmidt. The text is part of a *mecmu'a*, Cod.Or. 12.406, fol. 334 b — 349 a (*Risāle-i Maḥmūd Paşa*).

[15] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs*, *op. cit.,* p. 378-379. He counts, however, only seven, because he considers two mss. Ali Emiri 43/3 and Ali Emiri 6/1 (Millet Kütüphanesi) as one. According to the *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmalar Katalogları :* I. *Türkçe Tarih Yazmaları,* İstanbul, 1943, p. 547 f n° 345, these are different copies, though. A further copy, not listed by Stavrides, Ali Emiri Ef. Şer'iye (Millet Ktph.) is mentioned *ibidem.* Fehmi Edhem KARATAY, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu.* II, Istanbul, 1961, p. 359 n° 2996 has another one as part of a *mecmu'a.*

[16] For this latter text see Hedda REINDL-KIEL, « Fromme Helden, Wunder, Träume : Populäre Geschichtsauffassung im Osmanischen Reich des 18. und frühen 19. Jahrhunderts », in : *Journal for Turkish Studies*, vol. 26/II, 2002 (*Barbara Flemming Armağanı* II, ed. Jan Schmidt), p. 175-181. In addition to the manuscripts mentioned there one copy exists in the Tercüman Gazetesi Kütüphanesi in Istanbul, cf. Günay KUT, *Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu* I, Istanbul, 1989, p. 171-172.

[17] Cf. Pertev Naili BORATAV, « Maddāḥ », in : *EI*[2] V, Leiden, 1986, p. 951-953. Özdemir NUTKU, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara, 1976.

[18] İlber ORTAYLI, « Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Kamuoyunun Oluşumuna Bir Örnek », *op. cit.,* p. 37-39.

[19] İNALCIK/OĞUZ, « Yeni bulunmuş bir 'Gazavât-ı Sultan Murad' », *op. cit.,* p. 494.

recordings of the tale at various stages. All versions, though, are products of oral traditions, and hence, a closer analysis of the legend has to take the methods for analysing this kind of literature into consideration[20].

For instance, one fundamental rule for an investigation of oral traditions is to see whether names and even facts are being rendered according to the needs or intentions of the transmitter in the chain of transmission[21]. Hence, the legend's hero might be changed as well as the described incidents, transforming historical reality into a "mirage of reality"[22], *i.e.* oral tradition.

In focusing now on several parts of the *menakıb-ı Mahmud Paşa* I follow for convenience Stavrides' division into 12 episodes, which are sometimes only very loosely connected[23].

The first episode ("Origins and Recruitment")[24] tells the story of an agent sent by Murad II to find out whether his officials are oppressing the population. Near Manastır (Bitola) he finds a large group of monks asking difficult questions about the Gospels. The one amongst them who is able to master all of the difficult questions will become abbot. A tall young man succeeds and is elected. When the Sultan hears this story he sends an envoy to the young monk's father, a butcher[25], to ask for the boy. The father sends the envoy to the monks, because the boy is not under his jurisdiction any more. The monks finally decide by drawing lots. The young man becomes a Muslim taking the name Mahmud. Brought to Edirne, he is shown favour by Murad II, who hands him over to Molla Gürani to be educated.

[20] The basic study on this subject remains still Jan VANSINA, *Oral tradition, a study in historical methology,* London, 1963. I used here the edition of Penguin University Books, Harmondsworth, Middlesex, 1973. See further David P. HENIGE, *The chronology of oral tradition,* Oxford, 1974; Paul THOMPSON, *The voice of the past, oral history,* Oxford, 1978; Ruth FINNEGAN, *Oral tradition and the verbal arts,* London, 1992.

[21] VANSINA, *Oral tradition, op. cit.,* p. 76-113. A good example for this I witnessed in summer 2002, when I tried to find out whether any traces of the *saray* of Bozdağ Yaylası could be found. This place was according to archival material used by Prince Selim (later Selim II) as a summer resort when he was residing in Manisa. In Bozdağ, now a small town, it is common knowledge (although it remains unclear how old this tradition is) that the location ınarlı, where quite a group of enormous plane-trees (definitely several hundred years old) are standing was the place where Mehmed II while still a prince used to study under his teacher Molla "Güryani" (= Gürânî). When I was explaining that I found in an archival *defter* a *saray* of Selim, the tradition was immediately altered: the plane-trees were now standing in front of the *saray*, and it was Prince Selim who got there his education by Molla «Güryani».

[22] VANSINA, *Oral tradition, op. cit.,* p. 76.

[23] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs, op. cit.,* p. 370-378. Vansina, *Oral tradition, op. cit.,* p. 59-62, suggests an even finer division, using the concepts of episode, plot, motif, setting and theme for a tale's closer analysis.

[24] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs*, *op. cit.,* p. 370.

[25] The Viennese manuscripts seem not to have the butcher detail, although the place of the setting is Manastır there too, cf. ORTAYLI, «Menâkıb», in: *Makaleler,* p. 45, 51.

As Halil İnalcık indicated, the profession of the boy's father, *kassab,* butcher, points to another Mahmud, one with the by-name Kassab-zade, tutor of Mehmed II, a cousin of the historian Tursun Beğ[26]. The name of Kassab-zade might be a remnant of a different saga, focusing on the descendants of Firuz Beğ, the governor of Ankara (1387) and Antalya (1392)[27]. The text of the legendary *tarih* (in the copy kept in my private library), which contains a late version of the *menakıb* mentions Cübbe 'Ali[28], the father of Kassab-zade Mahmud. Yet, the story is so distorted in the "chronicle" that Cübbe 'Ali is a Byzantine saint and, according to Mahmud Pasha (Angelović), the conquest of Constantinople is only possible if this saint dies. Ak Şemseddin, Molla Gürani, Şeyh Vefa and Yahya Efendi[29] pray for this end a *fatiha,* which produces the coveted result[30]. Maybe an investigation of several other manuscripts could bring more fragments of this tradition to light.

The two Mahmuds of this episode indicate an evident possibility: the legend's Mahmud in some of the other episodes might also stand for another additional historical figure.

In the third episode, for example, Mahmud, in the meantime appointed grand vezir, but slandered by his enemies, is arrested and going to be executed. At the very last moment he miraculously disappears, taken away by the Islamic *deus-ex-machina,* Hızır. Eventually a villager sent by Hızır convinces the Sultan to reverse his decision and Mahmud is re-installed in his office[31]. If we take this episode's Mahmud as the historical Mahmud Paşa Angelović, we have an immediate difficulty in connecting the event to any historical context or in interpreting the incident.

The same is true for the fourth episode, where forty thousand Tatars from the Crimea attack Edirne to take over the Sultanate from the new Sultan Mehmed II. Mahmud, however, has poisoned garments distributed to the Tatar soldiers who thereupon die in large numbers[32].

A closer look at the story on the conquest of Constantinople (sixth episode) and Mahmud's appointment to various offices (seventh episode) reveals, in my view, some traces of the suspected addition of an historical figure.

Mahmud secures the conquest by recommending that ships be carried overland into the Golden Horn and "with the help of Gedik [Ahmed] Paşa, created a galley at the Ok Meydanı. They furled up the sails and

[26] İNALCIK/OĞUZ, *Gazavât*, *op. cit.,* p. VIII, 79, n. 2. See also Halil İNALCIK, «Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror's Time», in: *WZKM* 69, 1977, p. 71.

[27] İNALCIK, «Tursun Beg», *op. cit.,* p. 56-57 and 71.

[28] Cf. *Ibidem*, p. 57-58 and 71.

[29] Probably this Yahya stands for the famous milk-brother of Kanunî Sultan Süleyman.

[30] Fol. 39 a-40 b of my *Tarih-i Fatih.*

[31] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs, op. cit.,* p. 371 f.

[32] *Ibidem,* p. 372.

marched by land, and at an auspicious hour they threw the galley into the sea"[33].

For our understanding of the story it does not matter whether Mahmud Angelović or Gedik Ahmed Pasha ever initiated the pulling of ships overland into the Golden Horn; what is important is that here both names appear. Thus, we should take into consideration that Mahmud Pasha in some of the episodes might in fact be a Gedik Ahmed in disguise. If, for example, we replace in the third episode (about his miraculous rescue from execution) Mahmud's name with that of Gedik Ahmed the story makes sense. Naturally, the wonder worked by Hızır masks a more mundane occurrence, mere armed pressure.

Gedik Ahmed Pasha's fate was in a way rather similar to that of Mahmud Pasha Angelović. Where Mahmud Pasha was graced by others as "Sultan of Vezirs"[34], Gedik Ahmed bears in an inscription of a mosque built by his son the epithet *sultanü'l-guzât, âsafü'l-İslâm, nasrü'l-'âbidîn* ("the Sultan of the *gazi*s, the Asaph[35] of Islam, the help of worshippers")[36]. Ahmed too was executed in the end for being too powerful, just as Makbul/Maktul İbrahim Pasha was more than a generation later. It is probably this kind of—what I would like to call—Wallenstein motif[37], which made the material above all attractive for a *meddah*.

Although in Gedik Ahmed's case the literary component (patronising poets, writing poetry himself) is lacking[38], his career shows many parallels to that of Mahmud. This and the fact that Gedik was Mahmud's successor in the grand vezirate (and certainly also the related names Mahmud — Ahmed) led, it seems, even in early times to confusion between the two vezirs.

The sources contain some hints that Ahmed Pasha's execution went less "smoothly" than Mahmud's. As Gedik was the venerated hero of the janissaries, Bayezid II first had him arrested in Istanbul, but was forced to set him free again before he finally succeeded in having him strangled after a feast in Edirne, followed by a janissary uprising[39]. It might be this first arrest, obviously meant to lead to Gedik's execution, which is connected to the third episode about Mahmud's miraculous rescue by Hızır.

The fourth episode of the *menakıb* looks at first glance rather enigmatic. There is no historical evidence that Crimean Tatar soldiers ever

[33] *Ibidem,* p. 373.

[34] *Ibidem*, p. 297 and 359.

[35] Vezir of King Salomon.

[36] Cf. Machiel KIEL, «Observations on the History of Northern Greece during the Turkish Rule», *Balkan Studies* 12, 1971, p. 435.

[37] Cf. Friedrich von Schiller's play, *Wallenstein*, 1800.

[38] See Hedda REINDL-KIEL, «Gedik Ahmed Paşa», *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) 13, p. 543-544.

[39] Hedda REINDL, *Männer um Bāyezīd: Eine prosopographische Studie über die Epoche Bāyezīds II,* Berlin, 1983, p. 113-114 and 123-124.

appeared in Edirne, nor were they a threat to Mehmed II, nor was Mahmud Pasha involved in a struggle against them. The riddle can be solved, though. The episode seems to be equally connected with Gedik Ahmed, who conquered Kaffa and other towns on the Crimea from the Genoese in 1475. The setting of the story in Edirne doubtless reflected a vague memory of the settlement of Aktav Tatars (from the Golden Horde) in the region after 1398 by Yıldırım Bayezid. This was connected with the extinction of their leader Aktav and other prominent figures[40].

In episode seven, which deals with an accumulation of offices in Mahmud Pasha's hands, we could be confronted again with Gedik and Mahmud as one person, since there are reports that Gedik held in 1478-1481 the office of Sandjak Bey of Valona and that of Gallipoli at the same time[41].

One figure in the *menakıb* seems to be completely fictitious, that of Koca İbrahim Pasha. The name possibly points to one of the Çandarlı İbrahim Pashas, probably the father of Çandarlı Halil Pasha[42], but maybe also to the latter's son[43]. Both were, however, neither involved in the struggle for power with Mahmud Pasha nor with Gedik Ahmed. There could, however, be confusion with Çandarlı Halil Pasha, who was executed after the conquest of Constantinople. According to some sources Halil was Mahmud's predecessor as grand vezir[44]. In the aftermath of Halil's execution the whole Çandarlı family had a bad press in Ottoman historiography. A dim memory of this might have helped in the choice of a member of this family as the villain of the piece. The machinations of İbrahim Pasha in the *menakıb* text seem in fact to be the result of an entire jumble of historical facts and rumours.

In this episode İbrahim Pasha, after the death of his wife, was given a slave from the imperial harem by the Sultan. Hating Mahmud Pasha, İbrahim succeeds in procuring a blank paper with Mahmud's seal on it. İbrahim then writes a false letter in Mahmud's name, addressed to his, İbrahim's, wife that she should poison her husband (İbrahim), so that Mahmud could marry her. İbrahim brings this false letter then to the Sultan who becomes furious and has Mahmud imprisoned and (the eleventh episode) executed[45].

[40] Cf. A. DECEI, « Établissement de Aktav de la Horde d'Or dans l'Empire ottoman au temps de Yıldırım Bayezid », in*: 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan. Symbolae in honorem A. Zeki Velidi Togan,* Istanbul, 1950-55, p. 77-92. Aktav Tatars are mentioned still in 16th-century *tahrir defterleri,* see M Tayyib GÖKBİLGİN, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fatihan,* Istanbul, 1957, p. 87.

[41] REINDL, *Männer, op. cit.,* p. 104-115.

[42] Cf. İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, *Çandarlı Vezir Ailesi,* Ankara, 1974, p. 46-55.

[43] Cf. REINDL, *Männer*, *op. cit.,* p. 213-222.

[44] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs, op. cit.,* p. 113-114.

[45] *Ibidem,* p. 375 and 376.

Mahmud and Gedik Ahmed both had their own respective deadly enemies, Rum Mehmed Pasha[46] and Kara Mustafa Pasha[47], who both did their best to defame them with the Sultan. It is very well possible that traits of both men were packed into the story, which resonates a faint echo of a scandal caused by Mahmud Pasha's second wife. A law suite against her by Mahmud's children after his death makes clear that she had severely damaged her reputation by spending a night " in the house of Prince Mustafa's mother " while her husband was absent on a campaign[48].

This scandal must have become public, because contemporary Western sources made 'sex-and-crime' reports out of it, blending in the motif of the Biblical Susannah (or Bathseba) in the bath with rape, the rapist being the Sultan's eldest son. This served of course the prejudices of a Western public, for whom Muslim society, especially in matters of sexuality, is the counter-world to their own. A motif like this is certainly not possible for an Ottoman public, where the sexual propriety of the imperial family had to be beyond question. Thus, the Prince had to be dropped from the story and, to avoid any allusion the name, Mustafa, had to be left out, too.

For obscure reasons some Western sources attribute the indecent story not to Mahmud Pasha's but to Gedik Ahmed Pasha's wife[49]. We do not know what kind of rumours were circulating in contemporary Ottoman society ; it is not completely impossible, of course, that Gedik Ahmed was in this respect also a target. For the Ottoman compiler of this episode this did not change very much, as the name Mustafa as Gedik Ahmed's enemy was not to appear in this context either. In any case, the motif had to be altered to promote the *menakıb*'s final intention, where a Mahmud Pasha whose honour was harmed by his wife's sexual misbehaviour was undesirable.

This change of the episode's original plot might have appeared to weaken the total story line and was therefore brushed up by the addition of a curse (episode ten). But, this malediction has a double function, as we shall see ; it is also of paramount importance for the tale's moral.

A women who lost her son during the campaign of Negroponte (Eğribos) had cursed the commander responsible for her son's death. Once uttered, the curse cannot be taken back (*atılan ok gerüye dönmez*)[50]. Since both vezirs, Mahmud as well as Gedik Ahmed took part in this campaign, both men are fitting candidates for this part of the story.

[46] Cf. Alexander H. de GROOT, « Mehmed Pasha, Rum », in : *EI*[2] VI, Leiden, 1991, p. 1000.

[47] REINDL, *Männer, op. cit.,* p. 292-301.

[48] İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, « Fatih Sultan Mehmed'in Veziri Azamlarından Mahmud Paşa ile Şehzade Mustafa'nın Araları Neden Açılmıştı ? », *Belleten* XXVIII, 1964, p. 727 f.

[49] STAVRIDES, *The Sultan of Vezirs, op. cit.,* p. 345-346.

[50] *Ibidem,* p. 376.

As Stavrides pointed out, the formation of the narrative probably gained momentum after the execution of Maktul İbrahim Pasha in 1536[51]. But, the story obviously does not contain distinct allusions to this grand vezir. Evidently, when the *menakıb* eventually gained an established form as a piece of oral popular literature, the question of who served as the legend's model was definitely not important anymore. The *menakıb*'s Mahmud Pasha is a genius, especially in political and military matters, and although he is extremely powerful, enjoying even Hızır's supernatural protection, he cannot escape his fate. Yet he remains a strangely remote, somewhat faceless figure without clear-cut personal features. It is precisely this blurred personality that makes the legend an archetype, applicable to every tragedy of power, be it that of Maktul İbrahim Pasha or even that of Sokollu Mehmed Pasha. This last component might eventually have been the factual reason for the longevity of the legend.

We should be aware that ordinary citizens of the Ottoman capital and other urban centres were again and again confronted with executions of powerful grandees[52], whose sudden fall remained largely incomprehensible for people outside the direct ruling elite. Those events must have led to shock, anger and dismay among the population. The *menakıb*'s connection of the tragedy to a curse, one, especially, which could not be taken back, gives some kind of an explanation for such a tragedy. For individuals living (at least partly) in a world of magical ideas, this explanation was certainly satisfying, as it supplied a motive similar to that of a natural disaster. In this context we should point out that most manuscripts of the *menakıb* carrying dates were copied in the 17th century (or later), a time, when the emergence of a kind of urban bourgeoisie gradually commenced.

It must have been Mahmud Pasha Angelović's large pious foundations which made his name prevail over the other vezirs who had served as models for the narrative. Despite the foundation's difficulties during the 17th century[53] its *imaret* provided food for the city's needy and thus guaranteed that it was Mahmud Pasha's name which was kept alive. Hence, it was Mahmud Pasha, who stood for the tragedy of all the vezirs and grandees who fell from the zenith of power into the black hole of an incomprehensible death.

In this sense, albeit based on blurred historical facts, the whole genre of *menakıbname*s represents a fairly reliable source for the spiritual needs of vast groups, the "mute" part of population, whose grievances were never directly communicated in written form. If we extend cultural history beyond the circles of ruling and intellectual elite then we must definitely give closer consideration to this field of literature.

[51] *Ibidem,* p. 394-395.

[52] Ahmed MUMCU, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl,* Ankara 1963, p. 73 counts 23 cases of executed grand vezirs between Sultan Orhan's and Abdülmecid's time.

[53] Suraiya FAROQHI, « A Great Foundation in Difficulties : or some evidence on economic contraction in the Ottoman Empire of the mid-seventeenth century », in : *Mélanges Professeur Robert Mantran,* Abdeljelil Temimi ed., Zaghouan, 1988, p. 109-121.

Hedda REINDL-KIEL, *The Tragedy of Power: The Fate of Grand Vezirs according to the* Menakıbname-i Mahmud Paşa-ı Veli

The anonymous *Menakıbname-i Mahmud Paşa* has always puzzled scholars for its lack of historicity, since it does not fit to the known biography of its protagonist. The present article takes this legend as a product of popular literature, which has to be analysed with the methods of *oral history*. With this approach, focusing also on the text's aims, a series of historical events can be identified which are processed in several layers of the subject. In addition some historical personalities interwoven into a fictitious, but fairly faceless hero are detected. These individuals have only their tragic fate in common: to be executed at the peak of their power.

Hedda REINDL-KIEL, *La tragédie du pouvoir: le destin des grands vizirs selon le* Menakıbname-i Mahmud Paşa-ı Veli

Le *Menakıbname-i Mahmud Paşa* (anonyme) a toujours laissé perplexes les érudits pour son manque d'historicité, puisqu'il ne correspond pas à la biographie connue de son protagoniste. Cet article envisage cette légende comme une production de la littérature populaire, qui doit être analysée avec les méthodes de *l'histoire orale*. Selon cette approche, et se fixant aussi sur le but du texte, on a identifié une série d'événements historiques qui sont traités à plusieurs niveaux. De plus, certaines personnalités historiques, mêlées à un héros imaginaire mais tout à fait anonyme, sont repérées. Ces individus ont seulement en commun leur destin tragique: avoir été exécutés à l'apogée de leur pouvoir.

RAGUSE (DUBROVNIK) ET L'EMPIRE OTTOMAN À L'ÉPOQUE DE SÜLEYMĀN LE LEGISLATEUR

Douze actes de Süleymān le Législateur adressés à Raguse

Raguse, au XVIe siècle, connut une période de grande prospérité ; celle-ci ne peut être dissociée du statut privilégié dont jouissait alors la République ragusaine au sein de l'économie de l'Empire ottoman. La deuxième décennie de ce siècle fut pourtant marquée par une série de tensions dans les rapports entre la République marchande et son puissant suzerain.

Une crise importante perturba les rapports de Raguse avec la Porte dès la fin du règne de Selīm Ier. Elle fut marquée par des tentatives répétées de la Porte d'augmenter le montant des taxes commerciales, notamment avec le décret de 1518. Des perturbations majeures de l'activité commerciale s'ensuivirent en 1517, 1519, 1520, et surtout entre décembre 1519 et mai 1520, période durant laquelle le trafic fut pratiquement interrompu dans certaines régions et qui, entre autres, affecta la vente du sel à Ploče. La vente du sel ragusain rencontra, en effet, de nombreux obstacles sur les lieux de vente. Les Ottomans commencèrent à acheter le sel vénitien qui était moins cher. Raguse, non seulement subit des désagréments de la part de l'administration ottomane mais, de plus, un fort tremblement de terre l'affecta en mai 1520 ; à peine la ville commençait-elle à se remettre de cette calamité naturelle qu'une tempête dévastatrice causait d'importants dégâts, en décembre 1521.

Boško I. Bojović est chercheur associé à l'EHESS, 54 bd Raspail, 75006 — Paris

Turcica, 35, 2003, pp. 257-290

Après la mort de Selīm Ier, étant donné le contexte d'instabilité politique qui régnait en Syrie et en Egypte en raison d'une affaire de recouvrement de dette (9 800 ducats d'or revendiqués par Philippe de Paret, le consul franco-catalan), une crise majeure survint pour la colonie ragusaine à Alexandrie : le consul et le vice-consul[1], ainsi que tous les marchands et capitaines de navires ragusains se trouvant sur place, furent mis en prison suite au jugement rendu par le qadi d'Alexandrie. Le litige avec Philippe de Paret fut finalement réglé en faveur de Raguse par un décret (*hüküm)* de Süleymān le Législateur en 1521.

Au cours des dernières années du règne de Selīm Ier, toutes les initiatives diplomatiques de Raguse se soldèrent néanmoins par des échecs. La Porte n'acceptait de prendre en compte que les plaintes ayant trait aux implications de ses fonctionnaires contre Raguse. Ces affaires dévoilaient l'anarchie et l'incurie d'une administration de plus en plus corrompue et passablement inefficace. C'est pourquoi le changement qui intervint sur le trône de Constantinople éveilla bien des espoirs, d'autant que Raguse avait quelques raisons de s'attendre à une attitude plutôt bienveillante de la part de l'héritier du trône.

RAGUSE ET L'ADMINISTRATION OTTOMANE AU DÉBUT DU RÈGNE DE SÜLEYMĀN LE LÉGISLATEUR

Le 11 octobre 1520, le gouvernement de Raguse décida d'informer le pape, le roi de Hongrie, Venise et Naples de la mort de Selīm Ier. Un rapport détaillé de Dživo Marinov Pucić, dépêché à la Porte deux jours avant la mort du sultan avec pour mission d'obtenir l'annulation de l'augmentation des taxes, arriva à Raguse le 20 octobre. L'émissaire Hüsrev apporta à Raguse, le 27 octobre, l'avis officiel concernant le changement intervenu sur le trône ottoman. Aussitôt le gouvernement ragusain désigna une ambassade, représentée par Stijepo Dživov Palmotić et Marin Nikolin Gundulić, qui partirent à Constantinople à la mi-novembre.

De longues négociations en vue de l'obtention d'une confirmation des privilèges de Raguse, le plus important étant la taxe commerciale de 2 %[2] seulement, se déroulèrent au début de 1521 à la Porte, sans aboutir

[1] B. HRABAK, « O Filipu Paretu i još jednom o dubrovačkom konzulatu u Aleksandriji » (Sur Philippe de Paret et sur le consulat ragusain à Alexandrie), *Istorijski časopis* XXXI, 1984, p. 291-298. En 1523, Muṣṭafa Paşa, le gouverneur d'Égypte, écrit aux Ragusains en leur accordant la liberté de commerce en Egypte et en leur demandant d'y envoyer un consul, cf. Lj. STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma* (Les anciens actes et lettres serbes), t. II, Belgrade — Sremski Karlovci, 1934, n° 1016, p. 405-406.

[2] La douane d'exportation s'élèverait à 2% en Serbie au XIVe siècle; cependant, selon les documents de la deuxième moitié du siècle, les Ragusains étaient affranchis de taxes marchandes, alors que 10% était le taux appliqué en règle générale pour les marchands ragusains dans le despotat de Serbie. La taxe de vente, pour le bétail et le vin, le *psunj*, était de 5% au début du XVe siècle, cf. A. VESELINOVIĆ, « Carinski sistem u Srbiji u doba despotovine » (Le système de douanes en Serbie à l'époque du despotat), *Istorijski glas-*

à des résultats notables, pour être interrompues au mois de mai. Faute de pouvoir mettre fin à ces longues tergiversations, le *defterdar* dépêcha un *emin* qui avait pour devoir de prélever aux portes de la République ragusaine une taxe de 5 %, aussi bien des Ragusains que des ressortissants non ottomans. Raguse ne manqua pas d'objecter qu'il était abusif de la soumettre à ce taux de douane, alors que le sultan avait répété lors d'un divan que l'imposition pour les Ragusains ne devait pas excéder 2 %, ainsi qu'il en avait été dans le passé[3].

La diplomatie ragusaine s'était fixée pour but d'obtenir de Süleymān le Législateur la confirmation des privilèges concédés par les trois sultans précédents[4]. La diminution du tribut, les garanties contre les abus de pouvoir et autres exactions des fonctionnaires locaux[5] étaient les revendications principales en vue d'assurer une position stable et avantageuse au commerce ragusain dans l'Empire ottoman.

La situation tendue à Alexandrie mobilisa les efforts ragusains afin d'obtenir des garanties similaires au Proche-Orient et en Egypte. Dès la deuxième année de son règne, le nouveau sultan souscrivit à la presque totalité des doléances de Raguse. Les privilèges furent confirmés sur la base des capitulations antérieures, à l'exception de l'Egypte et de la Syrie qui ne furent pas, à cette occasion, incluses dans ce règlement qui englobait cependant la plus grande partie de l'Empire[6]. Ce sera chose faite début 1526, à l'exception de la clause relative à l'héritage des Ragusains décédés dans ces pays, ce qui fut réglé peu de temps après, à savoir en juin de la même année[7].

La confirmation des privilèges et la régularisation de la douane (*gümrük, giumrucho*), dont le montant global fut fixé à 8 000 ducats d'or vénitiens par an[8], constituèrent la plus grande réussite de la diplomatie

nik 1-2, 1984, p. 19, 27 n. 109. La douane de 2% pour la marchandise négociée a été introduite pour la première fois en 1442 par les Ottomans, lors de l'occupation ottomane du despotat de Serbie (1439-1444).

[3] I. Božić, *Dubrovnik i Turska u XIV i XV veku* (Dubrovnik et la Turquie au XIVe et au XVe siècles), Belgrade, 1952, p. 95-96; B. Bojović, *Raguse (Dubrovnik) et l'Empire ottoman (1430-1520). Les actes impériaux ottomans en vieux-serbe, de Murad II à Selim Ier*, Paris, 1998, p. 132-134.

[4] B. Bojović, *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, *op. cit.*, p. 121-134; V. Boškov, « Odnos srpske i turske diplomatike » (La diplomatique serbe et la diplomatique ottomane), *Jugoslovensk istorijski časopis* 3-4, 1980, p. 219-236.

[5] Les fonctionnaires ottomans ne sont pas stationnés à Raguse, mais dans les localités de l'Empire ottoman, c'est-à-dire dans l'arrière-pays du littoral et dans le voisinage, y compris à la frontière, du petit territoire de la République ragusaine.

[6] La question des privilèges pour l'Egypte et la Syrie ne fut réglée qu'en 1526, à l'exception du règlement concernant l'héritage des Ragusains décédés dans ces deux pays, cf. T. Popović, *Dubrovnik i Turska u XVI veku* (Dubrovnik et la Turquie au XVIe siècle), Belgrade, 1973, p. 147-148.

[7] *Id., ibid.*, p. 147-148, 223.

[8] Il s'agit en l'occurrence de la douane d'exportation, payable aux portes de Raguse, ainsi que dans les grands centres marchands de l'Empire, et dont le taux, au moment de la fixation du montant forfaitaire du *gümrük* à 8 000 ducats, était de 2%, voir S. Milo-

ragusaine au XVI[e] siècle. Cette réglementation entérina la position monopolistique des marchands ragusains sur la majeure partie de l'Empire, en premier lieu le Sud-Est européen, prenant effet au 1[er] octobre 1521[9]. Elle sera étendue à l'Egypte et à la Syrie et restera en vigueur dans des conditions inchangées jusqu'au milieu du XVI[e] siècle. De toutes les requêtes ragusaines, seule la diminution du tribut de 12 500 ducats d'or ne fut pas acceptée par la Porte, de même que l'extension de l'accord à l'Anatolie, résolument rejetée en 1522[10]. Ce succès de première importance, pour la période la plus prospère de la République, fut l'aboutissement d'une action diplomatique de longue haleine, dont la phase finale fut achevée au cours de la campagne de Belgrade. Depuis son départ de Constantinople, une ambassade itinérante avait accompagné l'armée lors de la campagne qui devait aboutir à la conquête de Belgrade en 1521[11]. La prise de l'ancienne capitale de la Serbie eut, semble-t-il, un impact considérable dans la conclusion de cet accord, car l'ambassade ragusaine se trouvait sur place au moment opportun alors que le sultan savourait la prise de Belgrade qui ouvrait une voie toute tracée à la prochaine conquête de la Hongrie. La valeur exceptionnellement avantageuse de la concession du *gümrük* réside dans le fait que cette taxe avait été fixée à un montant global invariable, alors que le volume du commerce ragusain dans la partie européenne de l'Empire n'avait cessé de croître. Qui plus est, la Porte fixa le montant de la douane (*gümrük)* sur la base d'une estimation globale du chiffre d'échanges commerciaux, sur le principe d'un taux de taxation fixé depuis Mehmed II à 2 %, sur une demande qui lui avait été présentée par

SAVLJEVIĆ, « Izvozne carine koje su Dubrovčani plaçali Turcima za robu izvezenu iz Turske u vremenu od 1481 do 1520 godine » (Les douanes d'exportation que les Ragusains payaient aux Turcs pour les marchandises exportées de Turquie entre 1481 et 1520), *Istoriski glasnik* 1-2, 1953, p. 76-77 ; POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 125-128, 132, 135, 137-139.

[9] C'est en octobre 1521 que Nikola Petrov, le Ragusain en charge de la douane d'exportation (*gümrük*) « general amaldaro di tutto el paeze », emporta à Istanbul 50 000 aspres, première traite de ladite douane. Le montant du forfait pour la Roumélie était fixé à 300 000 aspres pour trois ans, payable en six versements. Petrov garda cette fonction jusqu'à sa mort, en juin 1545. Ce fut Petar Božov qui fut chargé à partir de cette année de l'affermage de la douane, cf. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 127-128 n. 48, 217.

[10] Le 25 mars 1523, Muştafa Paşa, le gouverneur d'Egypte, délivre un acte de libre commerce (« lettera humanissima et gratiosa ») aux marchands ragusains en Egypte, tout en leur recommandant de nommer un consul pour les représenter en Egypte, cf. Ć. TRUHELKA, « Tursko slovenski spomenici dubrovačke arhive » (Les actes turco-slaves des archives de Dubrovnik), *Glasnik ZMBH* XXIII, 1911, Doc. 175, p. 156-157.

[11] G. ELEZOVIĆ, G. ŠKRIVANIĆ, « Pad Beograda pod tursku vlast 1521 god. Dogadjaji koji su predhodili opsadi i zauzimanju Beograda » (La prise de Belgrade par les Turcs en 1521. Les événements qui ont précédé le siège et la prise de Belgrade), in *Ratna prošlost Beograda*, Belgrade, 1954, p. 63-76 ; G. ELEZOVIĆ, *Kako su Turci posle vièe opsada zauzeli Beograd* (Comment les Turcs ont conquis Belgrade après plusieurs sièges), SAN, Belgrade, 1956, 83 p.

l'ambassade ragusaine. Or, ce volume avait été fortement sous-estimé au moment même de la conclusion de l'accord, ce qui fait que, dès le début, le marché en question se révéla très défavorable pour la Porte. Pour avoir une idée de cette disproportion en faveur des Ragusains, il suffit de noter que le volume des transactions pour 1531 était estimé, sur la base des opérations douanières, à un montant annuel de 33 075 300 d'aspres, alors que la Porte avait concédé cet accord en partant d'une estimation de 5 000 000 d'aspres. Ce qui signifie qu'en l'espace de dix ans le manque à gagner de la Turquie était de l'ordre de 5/6 sur les douanes dont le prélèvement était confié à l'administration ragusaine[12]. Un marché pas très avantageux pour les Ottomans, acquis au prix de quelque 8 631 ducats d'or, en plus des pots-de-vin habituels, versés à Belgrade en 1521, une affaire en or pour les habiles patriciens-marchands et une preuve de plus, montrant à quel point l'appât de gain immédiat des administrateurs ottomans représentait une perte exorbitante pour le budget de l'Empire.

C'est à partir de 1478 qu'une somme forfaitaire de 2 500 ducats fut adjointe au *harağ* que Raguse payait annuellement au sultan, en contrepartie de la suppression de la douane, imposée peu de temps auparavant aux portes et aux frontières de Raguse[13]. La Porte ayant demandé pas moins de 10 000 ducats, la somme fut fixée à l'issue de longues tractations sur la base du décompte sur le trafic commercial au cours d'une période très perturbée qui vit une forte diminution du commerce ragusain. La fixation d'un forfait quatre fois moindre que celui exigé par le sultan fut grandement facilitée par les pots de vin (60 ducats et deux pièces de tissus de prix pour « Esebalie » et 10 ducats et une étoffe pour son secrétaire) concédés par la diplomatie ragusaine à l'agent du fisc ottoman chargé de superviser l'opération, en décembre 1477[14].

Une nouvelle réglementation des douanes imposa en 1505 les taux suivants : 5% pour les étrangers non musulmans, 4% pour les sujets ottomans non musulmans et 2% pour les sujets ottomans musulmans. Une importante activité diplomatique dirigée contre ces nouvelles mesures douanières commenca alors à porter ses fruits moyennant 200 ducats

[12] C'est en octobre 1521 que Nikola Petrov, le Ragusain en charge de la douane d'exportation (*gümrük*) « general amaldaro di tutto el paeze », emporta à Istanbul 50 000 aspres, première traite de ladite douane. Le montant du forfait pour la Roumélie était fixé à 300 000 aspres pour trois ans, payable en six versements. Petrov garda cette fonction jusqu'à sa mort, en juin 1545. Ce fut Petar Božov qui fut chargé à partir de cette année de l'affermage de la douane, cf. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, p. 127-128 n. 48, 217.

[13] BOŽIĆ, *Dubrovnik i Turska*, *op. cit.,* p. 200-203, 255 ; cf. *infra* Doc. N° 37 ; S. MILOSAVLJEVIĆ, « Izvozne carine koje su Dubrovčani plaćali Turcima za robu izvezenu iz Turske u vremenu od 1481 do 1520 godine » (Les douanes d'exportation que les Ragusains payaient aux Turcs pour les marchandises exportées de Turquie entre 1481 et 1520), *Istoriski glasnik* 1-2 (1953), p. 72. Voir B. BOJOVIĆ, *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, Paris 1998, p. 31-32 n. 111, 48, 50 n. 205, 124-125, cf. Docs. N° 29, 37, 38, 51, 112 (et surtout 113), 120.

[14] BOŽIĆ, *Dubrovnik i Turska*, *op. cit.,* p. 186-187, 202-203, 255.

versés au grand vizir. Dès la fin de l'année 1505, les anciens privilèges en la matière commencèrent à être confirmés pour les villes de Roumélie[15]. Une nouvelle tentative de la Porte d'augmenter le taux de douane eut lieu à l'avènement de Selīm I[er]. Elle se heurta à une action concertée de la diplomatie ragusaine, qui porta ses fruits dès le mois de mars 1513, lorsque le sultan décida de revenir sur les anciens taux de 2%. Une autre augmentation des taux de douane eut lieu en 1518, mais cette fois elle s'appliqua uniquement au commerce à Pera et à Istanbul. Cette nouvelle mesure s'étendit graduellement aux autres régions de l'Empire. En dépit des efforts ragusains et d'importants dons en espèces faits aux dignitaires de la Porte, cet arrêté ne put être modifié durant le règne de Selīm I[er].

Le montant de la taxe variait — comme nous venons de le constater — en fonction du bon vouloir de la Porte et de la situation internationale, deux facteurs dont la diplomatie ragusaine s'est efforcée de limiter les effets. Parfois, les Ragusains ne parvinrent à sauvegarder leur taux privilégié de 2% qu'au prix de versements forfaitaires. Un important réajustement des taux de douane eut lieu à partir de 1521, lorsque le *defterdar* de Roumélie exigea la somme de 10 000 ducats d'allocation pour trois années de douanes. Les Ragusains ayant estimé cette imposition forfaitaire inacceptable, le *defterdar* exigea en représailles le prélèvement d'une douane de 5% aux portes de Raguse, à Ploče.

L'intégration de Raguse dans le marché ottoman franchit une étape majeure après 1526 alors qu'à Mohač fut brisée la dernière résistance hongroise à l'avance ottomane en Europe centrale[16]. La conquête de la Hongrie eut pour effet l'extension du commerce et des comptoirs ragusains aux territoires placés désormais sous administration de la Porte. Le centre de gravité dans les échanges s'étant déplacé vers le nord, c'est Belgrade qui supplanta Sofia en tant que le plus important centre commercial pour les marchands ragusains[17]. Le royaume magyar n'étant plus un obstacle à l'avance ottomane, Raguse fut libérée de la suzeraineté hongroise, une institution essentiellement théorique qui datait de 1458, pour être d'autant plus directement intégrée dans le système politique et

[15] T. POPOVIĆ, *Dubrovnik i Turska u XVI veku*, *op. cit.*, p. 79-84, 92-98.

[16] S. BRODARIĆ, « Mohačka bitka 1526 » (La bataille de Mohač — 1526), Vinkovci, 1990, p. 133.

[17] B. HRABAK, « Dubrovački trgovci u Beogradu pod Turcima 1521-1551 godine » (Les marchands ragusains à Belgrade sous occupation ottomane 1521-1551), *Godišnjak grada Beograda* XIII, 1988, p. 41sq. ; *Id.*, « Dubrovčani u Ugarskoj i njihove veze sa Beogradom i Srbijom » (Les Ragusains en Hongrie et leurs relations avec Belgrade et la Serbie, 1300-1541), *Godišnjak grada Beograda* 27, 1980, p. 63 ; *Id.*, « Sirovine Podunavlja u trgovini Dubrovčana iz Beograda 1521-1640 » (Les matières premières des régions danubiennes dans le commerce ragusain à partir de Belgrade, 1521-1640), *Godišnjak grada Beograda* 32, 1985, p. 85-100 ; Radmila TRIČKOVIĆ, « Beograd pod Turskom vlašu 1521-1804 » (Belgrade sous domination ottomane 1521-1804), *Zbornik za orientalne studije* I, 1992, p. 93-137.

administratif ottoman. Désormais, pour Raguse, le seul véritable contrepoids à la puissance ottomane sera l'Espagne, la grande puissance maritime et méditerranéenne de l'époque.

LE TRIBUT ET LA MONNAIE D'OR

Le versement du tribut en pièces d'or était une question qui déstabilisait périodiquement les relations entre Raguse et les autorités ottomanes. Si le tribut annuel devait théoriquement être acquitté en ducats d'or vénitiens, la disette chronique de cette monnaie de référence, ainsi que les manières spéculatives des Ragusains, tendaient de plus en plus à leur substituer d'autres monnaies d'or, ottomanes et hongroises en premier lieu.

La question du versement du tribut en une monnaie autre que le ducat d'or vénitien fut notamment soulevée en 1526 lorsque le *defterdar* de Roumélie, Skender Čelebi, refusa d'accepter les pièces *sultaniyye* en exigeant que le tribut fût intégralement versé en ducats d'or vénitiens. La différence du cours de change en faveur du ducat d'or vénitien allait croissant, tant et si bien que les Ragusains tentaient de réduire la valeur de leur tribut en remplaçant la monnaie vénitienne par celles qui avaient une valeur d'échange inférieure. Confrontées au refus ottoman, les autorités de Raguse arguaient de l'impossibilité de réunir une si importante somme en monnaie vénitienne.

Envoyés en mission pour régler cette affaire, les ambassadeurs Dživo Sorkočević et Leonardo Djurdjević, qui devaient rejoindre le sultan en route pour sa campagne de Hongrie en 1526, avaient emporté par précaution les 10 000 ducats d'or vénitiens exigés, avec pour instruction de vérifier minutieusement si les *sultaniyye* contestés par le *defterdar* étaient bien du même poids et de même qualité que les ducats vénitiens, ainsi que de s'assurer que les pièces d'or ottomanes étaient bien frappées avec le poinçon du sultan. Si tel était le cas, ils devaient tout faire pour obtenir un *hüküm* du sultan qui leur permettrait de continuer à verser une partie du tribut en pièces d'or ottomanes. De très riches présents avaient été prévus à cet effet pour le sultan, ainsi que pour une dizaine des plus hauts dignitaires de la Porte. Le sultan n'adhéra à cette requête ragusaine qu'après avoir remporté la victoire en Hongrie. Une fois de plus, la diplomatie ragusaine sut tirer parti du climat favorable occasionné par une grande victoire ottomane. Les riches cadeaux destinés aux dignitaires de la Porte avaient pour but de rendre les vizirs aussi conciliants que possible.

Les pièces d'or versées à titre de tribut continuèrent d'être périodiquement objet de contestations et de dérogations, comme ce fut le cas en 1532 lorsque le versement du tribut, en *sultaniyye* et en *hungariye* (monnaie d'or hongroise), fut une fois de plus refusé par le *defterdar* de Roumélie. Les Ragusains soutenaient que les pièces d'or ottomanes étaient

très supérieures en qualité aux ducats d'or vénitiens. Le *defterdar* Skender Čelebi n'accepta de délivrer le reçu pour le versement que moyennant un cadeau de 100 ducats, en plus d'étoffes de grand prix.

Les tergiversations relatives à cette question de monnaie resurgirent en 1536, puisque les ambassadeurs de Raguse envoyés auprès de la Porte avaient pour consigne d'obtenir un *hüğğet* autorisant le payement du tribut non seulement en *sultaniyye*, mais aussi en monnaie d'or hongroise[18].

Dans les relations entre la Porte et Raguse, l'argent est un thème rémanent, incontournable, omniprésent. Incorporée à l'ordonnancement politique et institutionnel, économique et juridique de l'Empire depuis le milieu du XV[e] siècle, la République marchande était devenue le principal médiateur d'échanges entre les Balkans et l'Europe occidentale, une escale essentielle dans l'Adriatique et l'un des pôles majeurs dans le commerce en Méditerranée orientale[19]. Intermédiaire privilégié dans la circulation des marchandises entre les marchés balkaniques et italiens, et notamment dans l'acheminement des métaux précieux de Serbie et de Bosnie à Venise et dans le reste de l'Italie au cours de la première moitié du XV[e] siècle, Raguse étend la suprématie de son commerce sur la majeure partie des Balkans et de la Méditerranée orientale conjointement à l'extension de la domination ottomane sur l'ensemble du Sud-Est européen. Cette osmose entre l'Empire ottoman et la petite République maritime repose sur une complémentarité d'intérêts articulés par une jurisprudence particulièrement élaborée et régulièrement mise à jour dans la foulée de l'évolution de rapports de forces complexes et disparates. Alors que l'Empire vivait la période de sa plus grande expansion territoriale, son économie avait tendance à fonctionner en circuit fermé, Raguse introduisait ainsi dans ce système unilatéral et économiquement statique une dynamique de marché d'échanges au loin (*Fernhandel*), dont l'économie monétaire était la condition indispensable au financement des incessants efforts de guerre ottomans. Les conquêtes ottomanes aboutirent de leur côté à un élargissement durable d'un marché « intérieur » dominé par les Ragusains, partenaires privilégiés de la Porte sur des marchés ouverts et en pleine expansion. Cette complémentarité hautement profitable fut à l'origine de la prospérité ragusaine au XVI[e] siècle, période d'expansion, aussi bien celle du capitalisme marchand de Raguse, que l'expansion territoriale de l'Empire ottoman[20] ; à tel point que la « petite Venise » des Balkans arriva à supplanter, tout au moins en

[18] T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.*, p. 150-151.

[19] Vesna MIOVIĆ-PERIĆ, « Fermani dubrovačkim pomorcima » (Les firmans aux marins ragusains), *Anali ZPZIC,* JAZU XXVII, Dubrovnik, 1989, p. 149-160 ; D. MALIKOVIĆ, « Uskočke akcije na ometanju trgovačkog prometa izmedju Dubrovnika i centara Marke tokom XVI i početkom XVII veka » (La piraterie des Uskok contre le trafic commercial entre Raguse et les Marches au XVI[e] et au début du XVII[e] siècle), *Obeležja* 21, 5, 1991, p. 21-37.

[20] R. SAMARDŽIĆ, *Veliki vek Dubrovnika* (Le grand siècle de Raguse), Belgrade, 1983, p. 8-10.

partie, la domination de la Sérénissime sur l'Adriatique et même en Méditerranée orientale, ainsi qu'en Europe centrale[21]. De même que l'ascension de Raguse fut étroitement liée à celle de l'Empire ottoman, leur déclin fut aussi simultané qu'irréversible[22].

Ainsi que bien d'autres institutions héritées des monarchies antérieures, la réglementation législative du commerce ragusain dans l'Empire avait été établie dès le milieu du XV[e] siècle, s'élaborant tout au long des rapports d'intérêts entre l'administration ottomane et les réseaux de négoce ragusains[23].

Dans ce partenariat conjoncturel et pragmatique, chaque partie apportait ce dont l'autre avait le plus grand besoin. Le capitalisme marchand ragusain, celui du grand profit, avait pour fonction de dynamiser les échanges et la circulation monétaire, mais surtout d'insuffler un maximum de numéraire aux finances de l'Empire[24]. La Porte avait de bonnes raisons de favoriser le commerce ragusain aux dépens des cités marchandes italiennes, de même qu'elle prenait soin de favoriser les petites puissances marchandes au détriment de Venise. L'Empire parvenait ainsi à contrebalancer la puissance économique et financière de la Sérénissime, en lui opposant un compétiteur redoutable au sein même de l'Adriatique et en sapant sa domination dans le commerce en Méditerranée orientale[25]. Raguse avait surtout besoin, pour ses réseaux d'échanges

[21] Š. LJUBIĆ, « O odnošajih medju Dubrovčani i Mletčani » (Sur les rapports entre les Ragusains et les Vénitiens), *Rad JAZU* XVII, 1871, p. 62-63 ; J. LUETIĆ, « Primorci, profesionalni moreplovci i svjetski brodari u medjunarodnom brodarstvu Dubrovačke Republike 1563-1807 » (Les « Primorci », les marins professionnels et les grands armateurs dans la marine internationale de la République de Raguse, 1563-1807), *Zbornik Dubrovačkog primorja i otoka* I, 1986, p. 73-114 ; T. POPOVIĆ, « Dubrovački Jevreji u trgovini Turske i Italije krajem XVI veka » (Les Juifs ragusains dans le commerce entre la Turquie et l'Italie à la fin du XVI[e] siècle), *Istorijski časopis* 39, 1992, p. 71-78 ; B. HRABAK, « Dubrovački trgovci u osmanlijskom delu Panonije do 1570 godine » (Les marchands ragusains dans la partie ottomane de la Panonie jusqu'en 1570), *Zbornik Matice srpske za istoriju* 30, 1984, p. 7-41 ; *Id.,* « Turski brodovi na Savi i tranzit preko Beograda u XV, XVI i XVII veku » (Les bateaux turcs sur la Save et le transit à Belgrade aux XV[e], XVI[e] et XVII[e] siècles), *Zbornik Istrorijskog muzeja Srbije* 19, 1982, p. 41-53.

[22] Alors que le XVI[e] siècle fut la période du plus grand développement économique, au début du XVII[e] siècle la recette de la République ne pouvait couvrir que 75% des dépenses de l'État. Une crise économique majeure au début du XVII[e] siècle, surtout dans les années 1610-1613, puis après le tremblement de terre catastrophique de 1667, qui dura jusqu'à 1675, lorsque la monnaie ragusaine perdit un quart de sa valeur, avait considérablement affecté la stabilité économique de Raguse, A. Di VITTORIO, *Finanze e moneta a Ragusa nell'età delle crisi*, Naples, 1983, p. 47-84, 115-119, 183-218.

[23] B. HRABAK, « Hercegovački dukatnici », *Istoriski zapisi* 1-2, 1957, p. 179-185.

[24] V. VINAVER, « Monetarna kriza u Turskoj (1575-1650) » (La crise monétaire en Turquie, 1575-1650), *Istoriski glasnik* 3-4, 1958, p. 113-153 ; B. BOJOVIĆ, *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, Paris, 1998, p. 77-78.

[25] J. TADIĆ, « Organizacija dubrovačkog pomorstva u XVI veku » (Les structures de la marine ragusaine au XVI[e] siècle), *Istoriski Časopis* I-2, 1948, p. 54-104 (rés. fr.) ; D. MALIKOVIĆ, « Dubrovački dovoz balkanskog žita u gradove Marke tokom XVI veka » (L'acheminement par Raguse du blé des Balkans dans les villes des Marches au XVI[e] siècle), *Zbornik radova Filosofskog Fakulteta Univerziteta u Prištini* 20, 1990, p. 161-171.

dans le Sud-Est européen et en Méditerranée orientale, d'une protection et d'une sécurité que la Porte était seule capable de lui assurer[26].

L'insécurité croissante sur mer et à l'intérieur des terres, l'animosité des autorités ottomanes locales, notamment dans les environs de Raguse, les crises périodiques dues aux ambiguïtés de la position de Raguse en temps de guerre notamment[27], les pressions et chantages des administrateurs locaux ainsi que des hauts dignitaires du sultan, en plus de l'affaiblissement de l'autorité centrale nettement perceptible à l'époque de Süleymān le Législateur, n'eurent d'autre effet que de renforcer l'interdépendance entre les deux partenaires si complémentaires. Les Ragusains surent surmonter les pires difficultés en pratiquant un système de soudoiement quasiment institutionnalisé, les hauts dignitaires y compris le sultan y trouvant leur compte en obtenant des « cadeaux » et des sommes toujours plus importantes, alors que Raguse s'assurait des privilèges ou leurs confirmations, encore plus étendues et plus exclusives. Le monopole sur la vente du sel était parmi les plus lucratifs, avec des profits partagés avec les Ottomans, alors que la douane de 2 % fut un règlement qui établissait la position privilégiée, même par rapport aux marchands ottomans, au sein du vaste marché desservi par le commerce ragusain[28]. L'affermage de la taxe commerciale, le *gümrük*, était une autre exclusivité extrêmement avantageuse pour Raguse, mais aussi très profitable pour le trésor impérial.

Le versement annuel du tribut fixé depuis Mehmed II à 12 500 ducats d'or vénitiens était aussi l'occasion de prendre la mesure de l'état des finances du trésor impérial. Alors que les Ragusains s'employaient à profiter de la différence des cours de change pour diminuer leur dû, l'administration ottomane exigeait le versement intégral en ducats d'or vénitiens. Un compromis, favorable aux Ragusains en règle générale, ne pouvait être trouvé qu'après de longues tergiversations, et moyennant de riches versements et cadeaux en tissus de prix et en vaisselle d'argent aux plus hauts dignitaires de la Sublime Porte.

[26] I. Erceg, « Turska osvajanja i organizacija proizvodnje u Dalmaciji i njihov odraz na privredni život Hrvatske » (Les conquêtes ottomanes et l'organisation de la production en Dalmatie en rapport avec la vie économique en Croatie), *Zbornik Cetinske krajine* 4, Sinj, 1989, p. 9-54. Voir aussi, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, ed. by H. Inalcık with D. Quataert, Cambridge University Press, 1994.

[27] J. Litričin, « Privredna delatnost Dubrovnika za vreme rata Svete lige » (L'économie ragusaine durant la guerre de la Sainte ligue), *Istorijski glasnik* 1-2, 1986, p. 7-35.

[28] S. Milosavljević, « Izvozne carine koje su Dubrovčani plaćali Turcima za robu izvezenu iz Turske u vremenu od 1481 do 1520 godine » (Les douanes d'exportation que les Ragusains payaient aux Turcs pour les marchandises exportées de Turquie entre 1481 et 1520), *Istoriski glasnik* 1-2, 1953, p. 70-77 ; Olga Zirojević, « Mreža turskih puteva (kopneneih i vodenih) i promet na području današnje Vojvodine i Slavonije » (Réseaux de communications /terrestre et fluvial/ dans le territoire actuel de la Vojvodine et de la Slavonie), *Acta historico-oeconomica Iugoslavae* 5, 1978, p. 57-70 ; T. Popović, « Izvoz balkanskog voska u XVI i XVII veku » (L'exportation de la cire balkanique au XVIe et au XVIIe siècles), *Istorijski časopis* 42-43, 1995-1996, p. 63-74.

Le partenariat entre Raguse et les Ottomans ne se réduisait pas exclusivement au commerce et aux finances. Un travail soutenu d'intelligence, de diplomatie et de renseignement au profit du sultan était une constante notable qui prenait toute son importance en temps de guerre et de crise[29]. Les intrigues et les complots avec les ennemis ottomans faisaient également partie de cette position ambiguë qui fut celle de Raguse entre l'Europe et l'Empire ottoman. Aussi nombreuses et conséquentes qu'elles pouvaient être, ces activités ne doivent pas masquer pour autant l'essentiel des enjeux d'intérêts — ceux des marchés et de hauts profits — en pièces sonnantes et trébuchantes.

LES ACTES SLAVES, L'ADMINISTRATION OTTOMANE ET RAGUSE

Attesté comme l'une des langues diplomatiques de la chancellerie ottomane depuis le règne de Murād II (1421-1451) jusqu'à celui de Süleymān le Magnifique (1520-1566)[30], le vieux-serbe était également utilisé par les chancelleries locales de l'administration ottomane (du XVe au XVIIe siècles), ainsi que l'attestent de nombreux documents[31] et

[29] N. H. Biegman, « Ragusan Spying for the Ottoman Empire. Some XVIth Century documents from the State Archive at Dubrovnik », *Belleten* XXVII, 1963, p. 237-255 ; N. Vatin, « Itinéraires d'agents de la Porte en Italie (1483-1495). Réflexions sur l'organisation des missions ottomanes et sur la transcription turque des noms de lieux italiens », *Turcica* XIX, 1987, p. 29-50.

[30] C. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien. Studien zur Kulturgeschichte des 13. — 15. Jahrhunderts.* IV, Vienne, 1912, p. 28. Sur l'usage de la langue slave (« schiavo », « slavica lingua », « lingua slavonica »), et serbe (« serviana lingua »), ainsi que de l'écriture cyrillique (« chirilica », « buchvica »), par les janissaires, les dignitaires ottomans, à Constantinople, notamment à la Porte Impériale, ainsi que pour les témoignages des Occidentaux aux XVIe-XVIIe s., voir M. Kostić, *Srpski jezik kao diplomatski jezik jugoistočne Evrope od XV-XVlllv* (Le serbe en tant que langue diplomatique d'Europe du Sud-Est aux XVe-XVIIIe siècles), Skoplje, 1924, p. 9-10, 11-14. Un témoignage relativement tardif (1673), (y compris sur l'origine du tribut ragusain versé au sultan), est fourni par la relation d'une audience ragusaine à l'ambassade de Louis XIV auprès de la Porte, cf. S. Novaković, « Audiencija dubrovaćkih poslanika kod poslanika francuskog Noantela 3 juna 1673 u Drenopolu » (Audience des ambassadeurs ragusains chez l'ambassadeur de France, Nointel, le 3 juin 1673 à Andrinople), *Srdj* IV/9-10, 1905, p. 354-356.

[31] En dehors des éditions citées, qui concernent notamment les actes impériaux, se reporter pour les documents des administrateurs régionaux, à J. Tomić, « Sedam srpskih pisama ćirilicom pisanih iz Mletačkog arhiva » (Sept lettres serbes écrites en cyrillique des Archives de Venise), *Spomenik SKA* XXXI, 1898, p. 70-75 n^os^ I-VII (correspondance des gouverneurs frontaliers ottomans avec leurs homologues vénitiens en Dalmatie, de 1576 à 1603) ; A. Ivić, « Neue cyrillische Urkunden aus den Wiener Archiven », *Archiv für Slavische Philologie* XXX, 1909, p. 205-214 n^os^ I-II (de 1536 à 1613) ; A. Hadžić, « Pisma Ahmed-paše Dugalića knezu i vlasteli » (Les lettres d'Ahmed-paša Dugalić au recteur et à la seigneurie ragusaine), *Prilozi za orientalnu filologiju* III-IV, 1952-1953 ; G. Elezović, « Real Estate of Ahmed Pasha Hercegovich in Dubrovnik — A Source for Plunder of the Republic of Dubrovnik », Original Scientific Works, *Prilozi za orientalnu filologiju,* 36, 1986/1987, p. 37-57.

témoignages contemporains[32], comme celui du Vénitien Marino Sanudo qui écrivait qu'en 1499 une lettre du *sanğaqbeg* de Skadar (Skodra) ne pouvait être comprise par le doge de Venise parce qu'elle était rédigée « in schiavo serbo »[33]. Les sultans ne correspondaient pas en vieux-serbe seulement avec Raguse, mais aussi avec certains autres pays voisins de leur empire[34]. L'acte du traité de paix conclu entre l'Etat ottoman et la Hongrie, le 20 août 1503, fut envoyé au roi Vladislav en vieux-serbe. C'est du moins ce qui ressort de la lettre que ce même roi envoya aux recteurs de l'île de Chios le 26 décembre 1509, où il explique comment il avait envoyé son exemplaire dudit traité après l'avoir fait traduire en latin depuis la langue serbe que le sultan (Bāyezd II) utilisait lui-même « serviana lingua, qua caesar ipse utitur ». On connaît d'autre part des diplômes que les rois de Hongrie, Sigismond (1387-1347), Mathias Corvin (1458-1490)[35], Jean Zapolyai (1527-1540)[36], ainsi que le célèbre chef de guerre et gouverneur du royaume de Hongrie, Janku de Hunedoara (1446-1452)[37], ont délivrés en serbe[38].

[32] Une des plus anciennes désignations de cette langue (*serviano*) par l'administration ragusaine est attestée dans un compte rendu du Petit Conseil de Raguse du 15 mars 1419 (*Consilium Minus*, XXIV). Dans les registres ragusains de cette année, on rencontre la même désignation, cf. B. NEDELJKOVIĆ, « Nekoliko podataka o našem jeziku iz arhiva dubrovačke republike » (Quelques données sur notre langue dans les Archives de la République de Raguse), *IČ* XXIX-XXX (1982-1983), p. 103-109 n. 15, 50.

[33] *Rapporti della Republica Veneta coi Slavi Meridionali. Brani tuatti dei diarj manoscriti di Marino Sanudo, 1496-1533*, p. V-VI, 1-160, extraits publiés par I. KUKULJEVIĆ-SAKCINSKI, « Odnošaji skupnovlade mletačke prema južnim Slavenima, priobčeni u izvadicah iz rukopisnih ljetopisah Marina Sanuda (1496-1533) » (Les relations du gouvernement vénitien avec les Slaves du Sud, présentés en extraits tirés des chroniques manuscrites de Marino Sanudo — 1496-1533), *Arkiv za jugoslavensku povjesnicu* V, Zagreb, 1859, p. 28.

[34] G. HAZAI, « Zur Rolle des Serbischen im Verkehr des Osmanischen Reiches mit Osteuropa im 15.-16. Jh. », in *Eurasia Nostratica. Festschrift für Karl Heinrich Menges*, Band II, Wiesbaden, 1977, p. 82-88 ; I. BILIARSKY, « Pismo na sultan Bajazid Vtori do kral Matiaš Korvin ot 1487 g. » (Une lettre du sultan Bayezid II au roi Mathias Corvin de 1487), *Ricerche slavistiche* XLIV, 1997, p. 61-93.

[35] STOJANOVIĆ, *op. cit.*, p. 409-410 nº 1020 ; G. HAZAI, *art. cit.*, p. 84-85.

[36] Les documents de la chancellerie royale de Hongrie : charte (1465) de Mathias Corvin (1458-1490) délivrée au monastère de Telkibanja ; lettre de Mathias Corvin à Bāyezid II (1487) ; lettre du juge de la cour de Hongrie, Stefan Batory (entre 1482 et 1489) adressée à Ali beg Mihailović (cf. N. RADOJČIĆ, « Pet pisama s kraja XV veka » (Cinq lettres de la fin du XVe siècle), *Južnoslovenski Filolog* XX, 1954, p. 362-366) ; trois lettres du roi Jean Zapolja (1527-1540), (cf. Miklosich, p. 553-556 ; Stojanović, p. 484-486), délivrés en vieux-serbe.

[37] Ed., Č. MIJATOVIĆ, « Srpski odzarci iz rumunske istorije » (Les extraits serbes de l'histoire roumaine), *Letopis Matice Srpske,* 187, 1896, p. 27-29.

[38] V. BOŠKOV, « Odnos srpske i turske diplomatike » (Le rapport entre la diplomatique serbe et turque), *Jugoslovenski istorijski časopis* 3-4, 1980, p. 219-236 ; V. BOŠKOV, Dušanka BOJANIĆ, « Les actes des sultans ottomans conservés dans le monastère athonite de Chilandar (1512-1601) », *Hilandarski zbornik* 8, 1991, p. 167-213 ; P. IVIĆ, « O jeziku pisama sultanije Mare » (Sur la langue des actes de la sultane Mara), *Južnoslovenski filolog* 30, 1973, p. 337-345.

La chancellerie slave de Raguse

La chancellerie slave était une institution fort ancienne à Raguse, ce qui peut aisément se comprendre si l'on se souvient de l'origine slave de la majeure partie de sa population[39]. La désignation traditionnelle du fonctionnaire chargé de ce service administratif était « cancellarius linguae slavae »[40]. Comme les vocables « slave » (*schiavo*, *slavo*) et « serbe » (*serviano*, *rasciano*, *illirico*) étaient synonymes (*literis servianis sive illiricis*)[41], la désignation « serbe » (*cancellatius idiomatis serviani*) devint de plus en plus fréquente, notamment au XVI[e] siècle. Lors de la nomination du chancelier ragusain (*cancellarius linguae slavae*, ou bien : *cancellarius linguae servianae*)[42] pour le vieux-serbe (*srpski diak*), celui-ci était désigné comme chancelier de la « langue maternelle » (*sermo maternus raguseus*). Et comme les langues officielles de l'administration ragusaine étaient le latin et l'italien[43], la tâche essentielle de ce chancelier était de traduire (*ex lingua serviana translatum*) des documents (*scriptum in lingua serviana*) entre ces deux langues[44].

Cette chancellerie fut chargée, au moins depuis 1430, d'assurer la correspondance de la République de Raguse avec la Porte ottomane[45].

[39] La langue dalmate s'éteignit définitivement à Raguse lors de la deuxième moitié du XV[e] siècle (l'ouvrage de référence sur la population romaïque de Dalmatie reste toujours celui de K. JIREČEK, *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters*, Denkschriften der Kais. Akad. der Wissenschaften, Philol.-hist. Classe XLIX, Vienne, 1904 ; voir aussi : J. CVIJIĆ, « Des migrations dans les pays yougoslaves », *RES* III, 1923, p. 258 sq. ; G. M. BARTOLI, *Das Dalmatische*, I-II, Kais. Akad. der Wissenschaften, Schriften der Balkankommission IV-V, Vienne 1906). Sur la langue vulgaire slave de dialecte *štokavien*, à l'origine de la langue littéraire moderne à Raguse, et dont les premiers débuts sont attestés vers la fin du XV[e] siècle, voir A. VAILLANT, « Les origines de la langue ragusaine », *Revue des Etudes Slaves,* IV, 1924, p. 226-231 ; C. A. van den BERK, « Des rapports entre la langue parlée et la langue écrite à Raguse d'après le témoignage des auteurs anciens ragusains », in *Dutch Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists*, Mouton & Co., 1958, Gravenhage, p. 205-243.

[40] M. REŠETAR, « Nikša Zvijezdić, dubrovački srpski kancelar XV veka » (Nikša Zvijezdić, le chancelier serbe de Raguse au XV[e] siècle), *Glas SKA* CLXIX, 1936, p. 167-209.

[41] *Diversa de Foris*, VI, 227 ; ou bien : « lingua rasciana » (*Diversa Cancellariae*, C, 182, du 7 août 1508) ; « in lingua et forma rasciana » (*Ibid.*, CX, 19', du 5 janvier 1521) ; cf. NEDELJKOVIĆ, « Nekoliko podataka… », *art. cit.,* p. 112 n. 64.

[42] Dans un acte notarial de 1569, alors que le chancelier idoine était Hierronymo Tra. de Primo (*Testamenta Notariae*, XLIII, 39). Quelques années auparavant, la même fonction était remplie par son oncle « Nicolaus Pasq. de Primo cancelarius publicus et iuratus Ragusii videlicet idiomatis serviani » (*Diversa Cancellariae*, CXLVIII, 29).

[43] L'usage du slave dans les débats du Conseil des Rogati a été interdit par décret de 1472. Comme langue écrite, le latin se maintient jusqu'en 1487, puis est remplacé par l'italien, cf. C. JIREÉEK, « Ueber Miletié's Kronstädter Urkunden », *Archiv für Slavische Philologie* XIX (1897), p. 52 sq. ; A. VAILLANT, « Les origines de la langue ragusaine », *art. cit.,* p. 230.

[44] NEDELJKOVIĆ, *art. cit.*, p. 103, 104, 105, 110 n. 17, 28, 29, 60.

[45] L'indication « en serbe » (*in serviano*) se trouve dans les notes de la chancellerie de Raguse de plusieurs actes ottomans, cf. B. BOJOVIĆ, *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520), op. cit.,* Doc. N° 31, (33 n. 189), 45, 107, 125.

Durant le XVe siècle, la chancellerie ragusaine n'était, en effet, pas en mesure de faire usage du turc pour sa correspondance avec la Porte. Lorsqu'une des premières lettres envoyées par la Porte en langue turque parvint à Raguse en 1477, le Conseil ragusain se trouva dans l'embarras, de même qu'en 1489 lorsqu'il fallut mander à Novi (en territoire ottoman) un homme « qui scit legere et scribere in turcho ». C'est pourquoi la République ragusaine dut recourir jusqu'au XVIe siècle au vieux-serbe pour sa correspondance avec l'Empire ottoman[46]. Au cours du XVIe siècle, le turc devait progressivement supplanter le vieux-serbe, ce qui fut à l'origine de l'importante collection de documents ottomans que renferment jusqu'aujourd'hui les archives de Raguse[47].

Afin de pouvoir entretenir une correspondance avec l'administration ottomane, le gouvernement de Raguse engagea, à partir du 26 février 1530, un certain Tonko Marinović, un traducteur-interprète « connaissant la langue turque, l'arabe et le persan », pour un salaire de deux ducats par mois[48]. Un siècle après l'émission du premier firman impérial ottoman en vieux-serbe, cet engagement à temps plein marque symboliquement le début de la fin de la correspondance slave entre Raguse et la Porte ottomane.

Le vieux-serbe et la chancellerie ottomane

Après le XVIe siècle, l'idiome serbe demeura néanmoins l'une des langues utilisées par l'administration ragusaine[49]. De même, une partie

[46] Cette correspondance s'adressait aussi aux gouverneurs locaux ottomans : « Vi mandiamo una litera scritta in serviano al ditto signor Sangiaco » (*LCL,* XXX, 271', du 28 mars 1565). En dehors d'une série de documents ottomans en vieux-serbe, A. Vučetić a également publié les instructions que le Conseil ragusain donnait à ses ambassadeurs, y compris la salutation (« Orazione al gran Signore, in illirico »), que ces derniers devaient donc prononcer en serbe lorsque le sultan leur accordait audience, ainsi que devant le grand vizir et les autres dignitaires de la Porte, cf. *Id.,* « Prilog sitnicama iz dubrovaéke proèlosti. Obrednik za odlazak poslanika dubrovačkieh u Carigrad » (Contribution aux faits mineurs du passé de Raguse. Les consignes pour les missions des ambassadeurs ragusains à Constantinople), *Srdj* IV/1-2, 1905, p. 27-30.

[47] Les documents ottomans délivrés en turc à partir du XVIe siècle furent déposés dans les AER après avoir été traduits en italien ou en serbe, cf. H. ŠABANOVIĆ, « Turska dokumenta u državnom arhivu u Dubrovniku » (Les documents turcs des Archives d'État de Raguse), *Prilozi za orientalnu filologiju* XII-XIII (1962-1963), p. 121-149 ; Dušanka BOJANIĆ, « Mustaj Čelebija, pisar Carskog divana i dubrovačke knjige divanskog arhiva » (Mustaj Ćelebi, le chancelier du Divan Impérial et les cartulaires ragusains des Archives du Divan), *Prilozi za orientalnu filologiju* XXII-XXIII, 1972-1973, p. 61-81 ; *Id.,* « Sultanska akta izdata na zahtev Dubrovačke republike od 1627 do 1647 godine (Dubrovaéki defter br. 3) » (Les actes des sultans délivrés sur la demande de la République de Raguse entre 1627 et 1647 — Le Defter ragusain N° 3), *Miscellanea* 10, 1982, p. 33-202 ; A. SUĆESKA, « Osmansko-turski izvori historijskog arhiva u Dubrovniku » (Les sources ottomano-turques des Archives historiques à Raguse), *Godišnjak Filozofskog fakulteta* XXVI (1978), p. 187-194.

[48] T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 165.

[49] De même que les actes privés, tels que les testaments, furent rédigés en cette langue, cf. NEDELJKOVIĆ, *art. cit.*, p. 107. Le 16 avril 1649, un *ḥüğğet* du *qāḍi* de Novi,

des dignitaires et gouvernants locaux ottomans continuait à pratiquer cette langue slave dans leur correspondance. De fait, une partie de la correspondance diplomatique et commerciale entre Raguse et les Ottomans, y compris avec la chancellerie de la Porte[50], poursuivit la pratique du serbe aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles[51].

Le slave, sous sa forme vieux-serbe, était en usage dans la correspondance sur une grande partie des Balkans, dans l'Europe du Sud-Est, et en Russie[52].

Sous la responsabilité du grand chancelier, la Porte employait un chancelier spécialisé pour chaque langue étrangère utilisée dans la correspondance diplomatique. Le grec était utilisé pour la correspondance avec les Grecs et les Italiens, le serbe pour les Hongrois, les Moldaves, les Valaques[53], les Slaves et les Ragusains[54]. La chancellerie serbe des-

Mehmet Naipa, fut traduit par le chancelier ragusain « il presente hogetto tradotto da Paulo Goliebo di caractere turchesco in serviano » (*Diversa de Foris*, LXXVI, 72, 72'). De même qu'une lettre commerciale, arrivée de Sarajevo en 1658, est consignée par l'administration ragusaine, avec cette mention ajoutée dans la note faite par le dragoman de la chancellerie : « est scripta caractere serviano » (*Diversa de Foris*, XCI, 114'). Ou encore, dans une instruction faite pour l'ambassade ragusaine à la fin du XVIIe siècle auprès du pacha de Bosnie, il est écrit que le Gouvernement ragusain avait pris « la liberta di scriveri in serviano » à l'intention de ce dernier (*LCL*, CIX, 257). Cet exemple est d'autant plus intéressant qu'il indique implicitement l'usage alternatif du serbe et du turc pour la correspondance diplomatique de Raguse avec l'Etat ottoman à cette époque.

50 C'est ainsi qu'en 1621, le Gouvernement de Raguse avait écrit plusieurs lettres (« lettera nostra in serviano ») au grand vizir (*LCL*, XLIII, 242'), de même qu'au *beglerbeg* de Buda (cf. NEDELJKOVIĆ, *art. cit.*, p. 109 n. 50). Voir aussi, D. PAVLOVIĆ, « Jedan prilog istoriji upotrebe srpskog jezika na Porti » (Un exemple pour l'histoire de l'usage de la langue serbe à la Porte), *Prilozi KJIF* 7, 1932, p. 175.

51 « E venuta a di 8 maggio 1717. Littera scritta in serviano all'Eccellenze Vostre da Osman Begh di Trebigne » ; ou bien : « scrittaci in serviano da un tal Ahmet Haggi Omerovich di Seraio… » (*LCL*, LXXVIII, 246', du 4 décembre 1754) ; ou encore, pour une attestation d'affaires entre Ragusains, faite le 16 octobre 1785, une vingtaine d'années avant la fin de la République : « receptio facta in idiomate serviano in quodam liberculo », cf. NEDELJKOVIĆ, *art. cit.*, p. 113 n. 73-75.

52 Adressées et écrites en serbe (*serbskim pismom*) au grand prince Vasilij III Ivanovič, cf. B. O. UNBEGAUN, « Četiri pisma turskog sultana Selima I na srpskom jeziku » (Quatre lettres du sultan turc Selīm Ier en langue serbe), *Xenia Slavica Papers Presented to Gojko Ružičić on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday, 2 February 1969,* sous la direction de R. L. Lencek et B. O. Unbegaun, La Haye — Paris 1975, p. 221-228 ; W. LEHFELDT, *Eine serbisch-russische Sprachbegegnung vom Anfang des XVI. Jahrhunderts. Zur Sprache der Moskauer Kopien von serbischen Briefen Sultan Selim I. an den Großfürsten Vasilij III. Ivanovič*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Götingen, I. Philologisch-Historische Klasse, n° 3, Göttingen, 2000, p. 125 [41].

53 STOJANOVIĆ, *op. cit.,* p. 409-412, 482-487.

54 « Un grand nombre de textes parvenus en latin ou en italien prouvent en effet que les actes avaient été rédigés d'abord en grec », « pour le moment les originaux les plus anciens, écrits directement en italien, datent de la troisième décennie du règne de Meḥmed II », cf. Irène BELDICEANU-STEINHERR et N. BELDICEANU, « Documents ottomans en rapport avec l'Europe du Sud-Est (fin du XIVe-début du XVIe siècle) », in *Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa*, sous la direction de Ch. Hannick, Cologne-Weimar-Vienne, 1999, p. 146, 152 n. 41, 42, 43, 166-168.

servait la Hongrie, les pays roumains et slaves, ainsi que Raguse. Au fil du temps, la Porte avait tendance à faire de plus en plus appel aux « renégats et à des hybrides raciaux » pour ce genre de fonctions[55]. Selon un acte d'entente commerciale du 23 octobre 1458, le nom du chancelier slave de la Porte était Toma Katavoljin[56]. La fréquence de termes d'origine grecque, ainsi que des formes lexicales qui révèlent une influence du grec, suggèrent une certaine continuité de recours aux notaires d'origine grecque, ou greco-serbe pour l'époque de Süleymān le Législateur. L'usage des langues étrangères les plus usitées par la chancellerie impériale est confirmé également par l'existence, au XV[e] siècle, d'un dictionnaire de syntaxe en quatre langues : arabe, perse, grec et serbe[57].

Les plus anciens documents impériaux ottomans en langue slave[58] sont datés de 1430, 1431 et 1442[59]. Il existe cependant des indices qui permettent d'avancer que l'émission des actes en serbe remonte à la fin du XIV[e] siècle. Les plus anciens originaux connus sont les quatre actes impériaux de Murād II[60], le dernier connu est un document de Suleymān le Législateur daté de 1563.

Les Archives d'État de Raguse renferment plus de 10 000 actes ottomans[61], dont notamment les actes des cadis (*siğillāt aş-şar'iyya*) ; les copies des documents turcs (*Lettere scripte in lingua Turka*) faites par les archivistes contemporains ragusains, avec des formulaires destinés à la rédaction pour les ressortissants ragusains d'actes et de missives en turc à l'intention des autorités ottomanes[62]. Issus notamment des autori-

[55] J. RABY, « Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium », *DOP* 37, 1983, p. 15-35.

[56] C'était un Grec au service de Meḥmed II ; il finit empalé au cours d'une mission en Valachie, cf. BELDICEANU-STEINHERR, *Documents*, p. 152 n. 49. Voir aussi J. RABY, « Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium », *DOP* 37, 1983, p. 15-35.

[57] A. CAFEROĞLU, « Note sur un manuscrit en langue serbe de la bibliothèque d'Ayasofya », *Revue internationale des études balkaniques* II/3, Belgrade, 1936, p. 185-190 ; W. LEHFELDT, avec le concours de T. Bergen, Ch. Correll, G. S. Henrich, *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte. Ein arabisch-persisch-griechisch-serbisches Gesprächslehrbuch vom Hofe des Sultans aus dem 15. Jahrhundert als Quelle für die Geschichte der serbischen Sprache*, Cologne, 1989, 367 p. + 17 fac-similés.

[58] Cf. P. DJORDJIĆ, *Istorija srpske ćirilice* (Histoire de la cyrillique serbe), Belgrade, 1971, p. 115 sq. ; Lj. MAKSIMOVIĆ, « Das Kanzleiwesen der serbischen Herrscher », in *Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa*, sous la direction de Ch. Hannick, Cologne-Weimar-Vienne, 1999, p. 25-53.

[59] B. BOJOVIĆ, « Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472). 20 actes de Murād II et de Meḥmed II en vieux-serbe », *Turcica* XIX, 1987, p. 119-128 ; *Id., Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, Paris, 1998, documents n° 1-4, p. 183-194.

[60] « Du côté ottoman, les pièces originales les plus anciennes datent du règne de Murād II et sont adressées à Raguse », cf. BELDICEANU-STEINHERR, *Documents*, *op. cit.* p. 4.

[61] N. H. BIEGMAN, *The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmâns of Murad III (1575-1595) Existing in the State Archives of Dubrovnik*, La Haye-Paris, 1967, p. 5-21.

[62] Cf. R. MUDERIZOVIĆ, « Turski dokumenti u dubrovačkom arhivu » (Les actes ottomans des Archives de Raguse), *Glasnik ZMKJ* 50, 1938, p. 69-72 (avec la traduction serbo-croate d'une missive et de trois actes impériaux du XVI[e] et du XVII[e] siècles).

tés du Maghreb, avant et surtout au cours de l'administration ottomane du Sud méditerranéen, les actes en langue arabe sont beaucoup moins nombreux[63].

Les documents que nous avons présentés dans le passé et ceux publiés ici en traduction française sont conservés dans les Archives d'Etat de Raguse. Délivrés par la chancellerie impériale de Süleymān le Législateur, ce sont pour la plupart des reçus pour le tribut que Raguse versait annuellement à la Porte, des lettres impériales (*nāme-i hümāyūn*)[64], ou encore des firmans[65]. Ils font partie du fond d'Archives « Acta turcica », « Sanctae Mariae Maioris », de la série des actes cyrilliques « Privilegi in slavico. Vol. membr. contente le copie di privileg. e rescritti de principi balcanici, e dei Sultani (1226-1495) », leurs copies contemporaines et officielles sont faites par la Chancellerie slave de Raguse. Les originaux sont en papier. A certains de ces documents slaves sont jointes leurs versions ottomanes. Une partie de ces documents existe enfin en traduction italienne contemporaine et quelques autres en transcription serbe en caractères latins, faites par la Chancellerie de Raguse, conservés dans les Recueils intitulés : « Traduzioni de Capitulazioni e Firmani de sultan Mehmedo II, Bajazito II, Selimo I, Solimano II », « Traduzioni de Capitulazioni e Firmani (1459-1756) », « Traduzioni di privilegi turchi… », etc.

Des notes italiennes de la chancellerie de Dubrovnik figurent sur une partie de ces actes, le plus souvent au verso, mais aussi au bas du document et, plus rarement, en marge.

[63] B. KORKUT, *Arapski dokumenti u Državnom arhivu u Dubrovniku. Dokumenti o odnosima Dubrovnika sa Alžirom, Tripolisom i Egiptom*, 1/2 (Les documents arabes à Dubrovnik. Documents sur les rapports avec l'Algérie, Tripoli et l'Egypte), Sarajevo, 1961, 186 p. + XLI tb.

[64] B. NEDKOV, *Osmano-turska diplomatika i paleografija* (Diplomatique et paléographie ottomano-turque), t. II, Sofia, 1972 ; A. ZAJACZKOWSKI, J. REYCHMAN, *Handbook of ottoman-turkish diplomatics*, publié par Tibor Halasi-Kun, La Haye-Paris, Mouton, 1968, p. 136-137.

[65] Sur *ferman* (= ordre), terme d'origine persane, voir I. H. UZUNÇARŞILI, « Ferman », in *Islâm Ansiklopedisi* 4, p. 571-572.

LES ACTES

Nous donnons ici la traduction des actes conservés en original, de copies ou de traductions contemporaines, délivrés par la Porte à l'adresse de Raguse à l'époque de Süleymān le Législateur. Les crochets droits indiquent nos interventions, nécessaires pour clarifier le sens. Pour les vocables ottomans, la translittération employée est celle en usage dans la *Revue des études islamiques*. La translittération pour le serbe est celle de l'alphabet latin du serbe moderne.

Quelque 200 actes ottomans en slave des XVe et XVIe siècles ont été répertoriés dans les Archives d'Etat de Raguse, notamment 139 lettres impériales (*nāme-i hümāyūn*), de Murād II (1421-1451) à Süleymān le Législateur (1520-1566)[66]. Avec la publication de ces actes en traduction française, nous touchons à l'époque de Süleymān le Législateur, qui fut aussi celle de la fin de la chancellerie slave à la Porte. Emis entre 1520 et 1566, les documents ottomans présentés ici sont des actes du sultan, rédigés à destination de Raguse (Dubrovnik) par la chancellerie slave de la Porte ottomane. Les copies sont généralement délivrées par le « sigil » du qadi d'Andrinople, mais aussi de ceux d'Istanbul, de Pera, de Plovdiv, de Sofia, de Skoplje, alors que les traductions contemporaines sont de la Chancellerie ragusaine[67].

Les documents mentionnés font suite à ceux de 1430 à 1520 publiés par nos soins, en partie dans *Turcica*, puis dans notre ouvrage *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, Paris, De Boccard, 1998.

Pour la traduction des actes, nous nous sommes servi des éditions indiquées au début de chaque pièce en reproduisant les notes italiennes figurant au bas des documents. Celles-ci, écrites pour la plupart d'une même main, ont été rédigées à une époque proche de l'émission de nos actes (milieu du XVIe s.)[68]. La datation est établie, rectifiée ou complétée pour les documents n° 1, 2, 3, 4, 7, 8 et 9 par nos soins. La dernière ligne, placée au bas des documents, contient les indications relatives à la nature de l'acte : original ou copie conforme contemporaine, format, type d'écriture et archives, lieu où le document se trouve actuellement. On notera que tous ces documents sont conservés aujourd'hui dans les Archives d'État à Dubrovnik.

[66] Cent vingt-neuf de ces documents ont été publiés en traduction française, voir B. Bojović, « Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472). 20 actes de Murād II et de Meḥmed II en vieux-serbe » ; *Id.,* « Dubrovnik (Raguse) et les Ottomans II. Onze actes de Meḥmed II en vieux-serbe » ; *Id.,* « Dubrovnik et les Ottomans III (1476-1481). Vingt actes de Meḥmed II en vieux-serbe, 1473-1476 » ; *Id., Turcica* XIX, XXIV, 1987, 1992, p. 119-173 ; *Id., Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520), op. cit.*

[67] Popović, *Dubrovnik…, op. cit.,* p. 129 n. 54.

[68] Et non pas à la fin du XVIIIe siècle, cf. Truhelka, *art. cit.,* p. 2.

Afin de restituer plus fidèlement, non seulement le contenu, mais aussi le formulaire diplomatique, la syntaxe et la langue de ces documents, la traduction est faite quelquefois au détriment des principes stylistiques du français. Ainsi ces documents apparaissent dans une forme aussi proche que possible de l'original, avec les notices de scribes et les notes en italien (autre langue diplomatique de Raguse) portées au verso par la chancellerie ragusaine.

La traduction de ces documents est quelquefois sensiblement difficile, en raison du travail approximatif du traducteur ragusain. Les versions slaves faites par la chancellerie ottomane sont plus précises, quoique non toujours fidèles à la version ottomane. Ceci est dû sans doute au décalage dans les formulaires slaves et ottomans. C'est ce qui pourrait expliquer notamment certains anachronismes dans la titulature. C'est aussi pourquoi nous reproduisons les deux formulaires pour l'établissement des attestations pour le tribut de l'époque de Süleymān le Législateur.

La forme de ces documents révèle les normes de la diplomatique ottomane en langue vieux-serbe, puisqu'elle contient des formules héritées de la diplomatique serbe, y compris des éléments empruntés à la diplomatique byzantine.

Actes de Süleymān le Législateur (1520-1566)

Doc. nº 1

Lj. STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma* (Les anciens actes et lettres serbes), t. II, Belgrade — Sremski Karlovci, 1934, p. 403, nº 1012.

Reçu pour le tribut (*ḫarāğ*) de 12 500 ducats, remis par les *apoclisaires* Stepko (Sorkočević) et Anton (Benešić).

Constantinople, le 24 mars 1521.
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir'*) sultan Süleymān *ḫan* de tous les pays maritimes, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, d'Égypte (*Misir*), de tous les pays arabes et de nombreux autres pays seigneur; l'Altesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout, au *knez* élu et à toute la *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de santé et de salutations (*heretisanie*).
Puis, qu'il soit porté à la connaissance de vos noblesses que vos hommes nommés Stepko et Anton[1] ont apporté actuellement le tribut légal de douze mille cinq cents ducats en tout, que vos noblesses ont envoyé à l'honorable Porte de Mon Empire, en le versant au comptant dans le trésor de Mon Empire. L'annuité est acheminée et les dits apoclisaires de vos noblesses ont accompli intégralement leur ambassade; et baisant ma main impériale, ils sont partis vous rejoindre avec la bénédiction impériale et avec ce reçu (*testirem* = *tezkere*). Que vous le sachiez et que vos noblesses l'apprennent, puis que vous l'ayez en vue, et qu'il n'en soit pas autrement que ce que j'ordonne. Mon Empire l'écrit au mois de mars, le 24ᵉ jour, dans la glorieuse et grande ville du trône impérial à Constantinople (Carigrad = ville impériale), à Istanbul, siège du trône au bord de la mer.

Papier, écriture cursive.

[1] Dans le cadre d'une vaste initiative diplomatique, les ambassadeurs Stijepo Sorkočević et Antun Andrijin Benešić furent désignés, en juin 1521, pour accomplir une importante mission auprès de la Porte. Pour Stijepo Sorkočević, qui s'était distingué par de nombreuses ambassades à Constantinople, ce devait être la dernière mission diplomatique à la Porte. Antun Andrijin Benešić venait de rentrer de l'ambassade auprès de la Porte où il avait déposé le tribut au mois de mars avec Stijepo Palmotić. Avec Benešić, Sorkošević avait assuré d'autres missions importantes auprès des Ottomans, cf. T. POPOVIĆ, *Dubrovnik i Turska u XVI veku* (Dubrovnik et la Turquie au XVIᵉ siècle), Belgrade, 1973, p. 124-125, 137.

Doc. n° 2

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.,* p. 402, n° 1011.

Reçu pour le tribut (*ḫarāğ*) de 12 500 ducats remis par les *apoclisaires* Lounardo Gais et Domiko Grubetić.

Constantinople, le 16 avril [1521-1566].
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, et grand *émir* sultan Süleymān *ḫan* de tous les pays maritimes, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, de nombreux autres pays, ainsi que suzerain des pays arabes; l'Altesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout, au *knez* élu et à toute la *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de réjouissances et de salutations.
Puis, qu'il soit porté à la connaissance de vos noblesses que vos *vlastela*, hommes honnêtes en tout, les *apoclisaires* Lounardo Gais[2] et Domiko Grubetić, ont apporté actuellement le tribut légitime de douze mille cinq cents ducats que vos noblesses ont envoyé à la Porte de Mon Empire. Les dits ducats ont été apportés par vos dits hommes à l'honorable Porte de Mon Empire, lesquels les ont versés au comptant dans le trésor honorable de Mon Empire. Et, ayant baisé Ma main impériale, ils sont partis vous rejoindre avec la bénédiction. Que vos noblesses le sachent.
Écrit au mois d'avril, le 16e jour, dans le lieu du trône à Constantinople.

Papier, écriture cursive.

Doc. n° 3

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.,* p. 401, n° 1009.

Reçu pour le tribut (*ḫarāğ*) de 12 500 ducats remis par les *apoclisaires* Dimko et Anton.

Constantinople, le 24 avril [1521-1566].
Par la grâce de Dieu, Moi, fils du grand et puissant tsar, le sultan Selīm *ḫan*[3], de tous les pays maritimes, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, de l'Égypte et suzerain de tous les pays arabes, seigneur, le sultan Süley-

[2] Leonardo Nikolin Djurdjević et Dimitrije Marojev Ranjina étaient les ambassadeurs qui portèrent le tribut en février 1522. En compagnie de Dživo Sorkočević, Leonardo Djurdjević sera chargé d'une autre importante mission à la Porte en 1526. Il s'agissait, en l'occurrence, de porter 10 000 ducats d'or vénitiens qui devaient remplacer les pièces d'or ottomanes (*sultaniyé*) au cas où ces dernières ne correspondaient pas en poids et en qualité du métal, aux ducats vénitiens (T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 129, 149).

[3] Etant donné que ce document évoque le père du sultan, il doit être sans doute du début du règne de Süleymān.

mān *chah*, Ma Seigneurie écrit à l'honnête en tout, au *knez* élu et aux *vlastela* de Dubrovnik, salutations.
Qu'il soit porté à la connaissance de vos noblesses que les *apoclisaires* Dimko[4] et Anton[5] ont apporté actuellement le tribut légal de douze mille cinq cents ducats vénitiens que vous avez envoyé à la Porte de Mon Empire que les dits apoclisaires apportèrent en le versant au comptant dans le trésor de Mon Empire.
Ce billet [d'attestation] a été remis en mains propres aux *apoclisaires*. Sachez qu'il en est ainsi. Ecrit au mois d'avril, le 24e jour, dans le lieu du trône, à Constantinople.

Papier, écriture cursive.

Doc. nº 4

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.,* p. 398-399, nº 1006.

Ordre aux *qāḍı* concernant le prélèvement de la douane, délivré aux ambassadeurs Živko Pucić et Nikola Sorkočević.

Constantinople, (9 sefer 930) le 18 décembre 1523.
Aux honorables *qāḍı* qui sont la mine (*rouda*) de la justice et de la loi en Romanie et en Anatolie, que Dieu vous multiplie les faveurs impériales.

[4] Il s'agit vraissemlablement de Dinko Ranjina (cf. *infra* n. 12). Le diminutif de Dimko pourrait peut-être se rapporter à Danilo Rastić (Daniel Nicolai de Restić) qui avait accompli, avec Marin Ranjina (Marinum Nicolai de Ranjina), une ambassade auprès de Ferdinand II le Catholique, selon la charte royale délivrée à Naples le 29 mai 1507, cf. J. RADONIĆ, *Acta et Diplomata Ragusina,* t. II/1, nº 40, Belgrade 1935, p. 93-100.

[5] Antun Andrijin Benešić fut envoyé en février 1521, avec Dimitrije Marojev Ranjina, en ambassade destiné à porter le tribut annuel (T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 111, 121, 124), avec pour instruction de négocier à la Porte de concert avec les trois autres ambassadeurs alors sur place, en vue de l'obtention d'une capitulation concernant l'affermage de la douane ragusaine, le *gümrük*. Les négociations traînèrent en longueur jusqu'au mois de mai, et furent finalement reportées parce que l'ambassadeur Nicolas Petrov estimait que le prix de 10 000 ducats pour trois ans exigé par le *defterdar* (sur la base de 170 000 ducats, estimation du chiffre d'affaires annuel) était trop élevé (cf. POPOVIĆ, *op. cit.,* p. 121-122). Le *qapıǧıbašı* Sinān délivra sur l'ordre du sultan, le 25 avril (sans année) à Constantinople, un reçu en vieux-serbe pour le tribut de 25 000 aspres au nom des *apoclisaires* ragusains Dimko et Anton (éd. G. ELEZOVIĆ, "Tursko-srpski spomenici Dubrovačkog arhiva", *Južnoslovenski filolog* XI, 1931, p. 14-16). Le recteur (*knez*) et le conseil de Raguse donnèrent, le 4 fév. 1521, des instructions pour Anton And. Benešić (Antonio And. di Benessa), chargé de remettre à la Porte du nouveau sultan Süleymān le tribut annuel (RADONIĆ, *Acta et Diplomata Ragusina,* II/1, nº 90, p. 197-206). Mais le surnom de Maro pourrait être celui du diplomate ragusain Marin J. Djordjić (Marino Zu. de Zorzi), responsable de l'ambassade auprès du vice-roi de Naples en décembre 1502 (RADONIĆ, *op. cit.*, nº 91 p. 207-212). Le 23 octobre 1510, le roi de Hongrie Ladislas II délivra un reçu au nom des ambassadeurs ragusains Antonii Luce de Bona, accompagné de Johannis Paladini de Gondola et de Junii Marini de Gradis (RADONIĆ, *op. cit.*, nº 66, p. 107-108).

Les *apoclisaires* de la seigneurie de Dubrovnik, Živko Pucić et Nikola Sorkočević[6], sont venus à la Porte de Mon Empire au sujet des doléances des marchands, en disant : « dans les lieux administratifs de ton Empire, les *qāḍı* imposent à nos marchands une douane (*gümrük*)[7] plus grande[8], contrairement à la loi, y compris sur ce qu'ils n'ont pas vendu " ; c'est ainsi qu'ils me l'ont fait savoir. Attendu que les *apoclisaires* de Dubrovnik sont venus en montrant l'*ahtname*, selon lequel en dehors de Constantinople, d'Andrinople et de Brousse, le commerce qu'ils opèrent par la vente des marchandises est taxé à deux pour cent (2%) ; la vente à Pera à cinq pour cent (5%) ; à Andrinople et à Brousse à trois pour cent (3%) du taux de la douane (*gümrük*) qui doit leur être taxé, alors qu'ils [devraient] pouvoir emporter les marchandises invendues où bon leur semblera sans qu'on leur oppose aucune difficulté ; qu'on ne leur fasse point d'entraves et d'obstacles ; c'est ce qui est écrit dans leur *ahtname*. En plus de cela, ils étaient munis d'un *ḥüğğet* (attestation délivrée par le tribunal) qui leur fut délivré attestant l'ordonnance sur le *gümrük* prélevé sur les marchandises apportées par les dits marchands ragusains qui doit être prélevé *ainsi* et pas autrement, qu'un *gümrük* plus élevé ne doit pas leur être prélevé ; que rien ne leur soit prélevé sur les marchandises invendues, qu'ils pourront emporter librement où bon leur semble sans prélèvement aucun. Le *houkoum* qui fut jadis donné aux marchands ragusains [stipulant] qu'en dehors de leur propre douane ce qu'ils emportent concernant ma douane ne doit pas être imposé à plus de deux pour cent (2%), sans aucune taxe supplémentaire. Ainsi qu'il fut ordonné pour la présente doléance des marchands, que les *houkoum* qui furent donnés en plus pour les lieux de douanes où ils furent envoyés pour les échelles (*skale*), ainsi que pour tout autre commerce ou marchandise qu'ils transportent, doivent s'appliquer de même qu'il en fut auparavant pour les comptoirs, afin qu'ils puissent aller et venir. Conformément à l'ordre de Mon Empire, qu'on leur [a] prélevé la douane [*gümrük*] selon l'usage qui était en vigueur jusqu'à maintenant, qu'il en

[6] Dživo Marinov Pucić et Nikola Tomin Sorkočević furent les ambassadeurs de Raguse à la Porte en décembre 1523. Ils faisaient partie de l'ambassade dépêchée en juin afin de féliciter au nom de la République le sultan pour la conquête de Rhodes, moyennant 2 467 ducats d'or, sans compter de riches présents en argent et en étoffes de prix. L'ambassade avait pour but la confirmation de certains privilèges, notamment ceux concernant la douane, et surtout la suppression de l'augmentation de celle-ci à 5% (T. Popović, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 131-132, 135, 140), alors qu'elle avait été fixée, depuis le milieu du XVe siècle, à 2%.

[7] Terme issu de *koumer'k'*, lat. *comerchlum* ou *commercium*, douane ou taxe commerciale.

[8] Principal privilège ragusain, le taux de douane de 2% fut de la part des Ottomans l'objet de nombreuses controverses, abus, détournements et autres dénégations. C'est ainsi que dès le début des années 1520, les administrateurs locaux des territoires ottomans, en particulier le qadi de Novi et l'emin de Ledenice, exigeaient une taxe de 5%. En 1522 la Porte accéda aux doléances de Raguse en rétablissant la douane de 2% (Popović, *Dubrovnik…*, *op. cit.*, p. 128-129 n. 56 *Consilium Rogatorum* XXXVII, 169Ssq.).

soit de même dorénavant. Qu'en dehors de l'ordre de Mon Empire aucun autre *gümrük* ne leur soit prélevé.
Écrit à Constantinople, 930, le 9 sefer.

Papier, écriture cursive, traduction.

Doc. n° 5

Ć. TRUHELKA, "Tursko slovenski spomenici dubrovačke arhive" (Les actes turco-slaves des archives de Dubrovnik), *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* XXIII, 1911, p. 157-158, n° 176.

Ordre au *sangaqbeg* d'Herzégovine d'instruire le meurtre de Milica, la sœur de Vukić.

Constantinople, 28 jan.-6 fév. (*evāḫir rebi el-ewel* 930) 1524[9].

افتخار الامراء الكرام مختار الكبراء الفخام ذوالقدر و الاحترام هرسك سنجاغى بكى دام
عزه وقدوة قضاة المسلمين زبدة ولاة المؤمنين مولانا نوه قاضيسى دام فضله توقيع همايون واصل
اولیجاق معلوم اولاكى دارندهٔ فرمان عالیشان وقك نام ذمی دركاه معدلت بنامه عرضحال ادوب
قوناولا نام ناحیه‌سنده پرور نام قریه‌دن پترویك نام كافرك اوغللری اولان عندریه ومارقو نام كافرلر
ميليجه نام قزنی قتل ادوب تعدی ایلدیلر دیو بلدردكی اجلدن بیوردمكی بعد ثبوت ورثته
كوره‌سز بردفعه شرعله عرفله كورلو فصل اولنمش ایسه مقرر قیلاسز والا خصمانی برابر ادوب
غیبت ایدرلرسه بتافلرنه وطوداقفرنه واقوامنه وكفیللرنه الله بولدرب كتوردب شرعله تفتیش
ادەسز موجب عرف بولانی عرف معروفله كوره‌سز بوبابده شوالكه امر شرع شریف و
عرف معروفدر اجرا ادوب حكم ادوب برنه قویه‌سز اما كركی كبی دقت ادوب زوردن و
شهود زوردن و بی كناهه حیف اولقدن بغایت حذر و اجتناب ادەسز تكرار شكایته محتاج
اتیه‌سز شویله بلاسز علامت شریفه اعتماد ادەسز تحریراً فی اواخر ربیع الاول سنه ثلثين وتسعمائه
بمقام
قسطنطینیه

Traduction serbe de la chancellerie ragusaine :
Le sultan Süleymān *ḫan* tsar
A l'honorable seigneurie digne de tout honneur, le seigneur de l'Herzégovine, ainsi qu'à toi qui sièges à un poste honorable, le *qadi* de Novi, que Dieu vous multiplie les faveurs impériales.

[9] Traduction vieux-serbe faite par la chancellerie ragusaine de l'acte ottoman publié par TRUHELKA, Doc. 176, p. 157-158.

Sachez ensuite que ce puissant *beleg*[10] que vous apporte Vukić, l'homme impérial devant la Majesté [et qu'il] m'a demandé en me faisant savoir que dans le village de Prijevor de la *joupa* de Konavle les fils des infidèles (*kauri*) Andrija et Marko Petrović ont tué leur sœur Milica en nous causant beaucoup de peine et d'adversité, ainsi qu'ils me l'ont fait savoir. C'est à ce propos que j'ordonne que vous instruisiez cette affaire ; de confirmer [les résultats] en y prenant bien soin et sans ménager vos efforts au cas où elle aurait été déjà instruite, et de procéder de toute manière à une confrontation des parties en cause. Au cas où quelqu'un aurait mal témoigné en dissimulant les faits, vous devez exiger son extradition de la part de ses proches, de sa famille, de sa localité et de la part de ses voisins. Une fois que vous l'aurez trouvé et amené, vous devrez faire une enquête (*teftiè*) afin de déterminer si oui ou non ce sang fut versé ainsi qu'il me fut donné à savoir. Au cas où le meurtre aura été confirmé, agissez conformément à la légalité, mais en prenant bien soin de rester rigoureusement en accord avec la justice, tout en vous prémunissant soigneusement contre tout faux témoignage de la part des autochtones et des autres étrangers. Agissez selon ce puissant *bileg* (*'alāmet-i šerife*), afin qu'il ne me soit plus fait de plainte à l'honorable Porte [concernant cette affaire].
Ecrit dans la dernière décade de mars : *evāẖir rebi el-ewel* 930 (18 jan.-6 fév. 1524).
Au verso : *Chuchium sopra la garzona morta in Canal.*

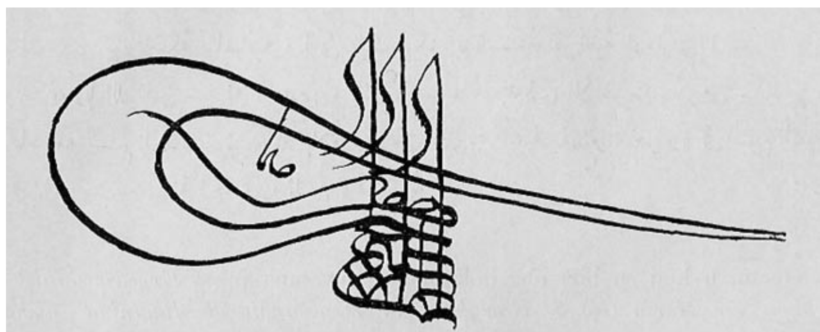
Papier, écriture cursive. Traduction d'époque jointe à l'original en turc.

Doc. nº 6

Ć. TRUHELKA, *op. cit.,* p. 159-160, nº 177 ; Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.*, p. 400-401, nº 1008.

Reçu pour le tribut (*ẖarāğ*) de 12 500 ducats remis par les *apoclisaires* Maroe et Dimo (Dinko Marinov Ranjina).

[10] « Beleg » (*beleg* ou *bileg*) pourrait provenir de l'allemand *Beleg* (pièce à l'appui, justificatif) ; selon le contexte, ce terme peut désigner la *tugra* (G. ELEZOVIĆ, " Tursko-srpski spomenici Dubrovačkog arhiva ", *op. cit.*, p. 81) ; c'est aussi un *signum*, l'équivalent vieux-serbe pour *ẖuğra*, *nišan*, firman, *ẖüğğet,* ou autre acte juridique ou officiel, sur le terme *berāt* (document qui assigne à une personne des revenus pour une période déterminée, diplôme, privilège), c'était aussi un acte ou un registre douanier, *beleg carinički,* voir A. VESELINOVIĆ, « Carinski sistem u Srbiji u doba despotovine » (Le système de douanes en Serbie à l'époque du despotat), *Istorijski glasnik* 1-2 (1984), p. 37 n. 165 ; A. ZAJACZKOWSKI, J. REYCHMAN, *Handbook of ottoman-turkish diplomatics*, publié par Tibor Halasi-Kun, La Haye-Paris, Mouton, 1968, p. 136-137.



Ṭuġra : « Süleymān *ḫan*, *bin Selīm ḫan*, el-mužaffer dā'imā »

Andrinople, 1er mai 1525.
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Süleymān *ḫan*, seigneur de tous les pays maritimes, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, de la ville glorieuse, la grande cité de l'Égypte (Misir), de tout le pays arabe et de nombreux autres pays, tsar des tsars ; la Hautesse de Mon Empire écrit à l'honnête en toute chose, au *knez* élu et aux *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de réjouissances et de salutations.
C'est ainsi que je porte à votre connaissance que le tribut obligatoire que depuis les temps anciens vous envoyez chaque année à l'honorable Porte de Mon Empire jusqu'à maintenant, c'est ainsi que vous avez, selon cette loi ancienne, donné, pour l'année passée selon votre calendrier, un tribut de douze mille cinq cents ducats par les honnêtes en tout, les *vlastela* élus nommés Maroe (Marin Djordjić) et Dimo (Dinko Marinov Ranjina)[11]. Ledit tribut que vous avez envoyé a été apporté et versé au comptant dans le trésor de Mon Empire, alors que les dits *vlastela* ont accompli avec la bénédiction de Mon Empire, toute leur tâche d'*apoclisaires* avant de partir rejoindre vos noblesses. Sachez qu'il en est ainsi et agissez en conséquence.
Ecrit au mois de mai, le premier jour, dans la glorieuse ville du siège [impérial] d'Andrinople.
Sur l'enveloppe dans laquelle ce document est conservé, on lit :
Expeditoria del charazo consignato per ser Marin Gio de Georgio et ser Dimcho Ma de Rag(nina) ambassadori nostri di 1525[12].

[11] En juin 1525, les ambassadeurs Dinko Marinov Ranjina et Marin Božov Gučetić furent envoyés en mission auprès du sultan qui se trouvait en campagne à Belgrade (du 21 juin jusqu'à la mi-juillet). C'est à Belgrade que le sultan devait être rejoint, dans le plus grand secret, par l'ambassadeur français Antoine Rincon. Ce dernier ayant été retenu à Raguse pour cause de maladie, à la mi-juin, le sultan exigea que l'émissaire de François Ier fût transporté à tout prix afin de le rejoindre au plus vite dans son camp de guerre à Belgrade, cf. T. Popović, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 167.

[12] Délivré le 6 *ẕū'l-ḥiğğe* 931 (= 24 septembre 1525) à Andrinople, l'exemplaire ottoman de ce reçu indique la date de la remise du tribut, 28 *ğumāẕa'l-aḫir* 931 (= 22 avril 1525), tout en précisant le détail de la monnaie : 9 700 ducats ottomans et 2 800 ducats vénitiens, cf. Truhelka, *op. cit.,* p. 159-160.

Original, papier 55cm sur 20cm.

سليمان بن سليم خان المظفر

مضمون حجت عاليشان اولدركى قلعهٔ دوبرونيك كفارينك اوزرلرنده كه سنه ثلثين و
تسعمائه محرمنك اون برنده واقع اولان نوورس اولندن سنه احدى وثلثين وتسعمائه نوورس اولنه
دكين بر يللق خراجلرى كه اون اكى بيك بشيوز فلوريدر ذكر اولان بر يللق خراجلرى ايچون
طقوز بيك يدى يوز سكهٔ سلطانيه و اكى بيك سكز يوز سكهٔ افرنجيهٔ ادملرى مارو ولد جورجى
وعيو ولد غوربا اللرندن سنه احدى وثلثين وتسعمائه جماذى الاخرينك يكرمى سكزنجى كوننده
خزانهٔ عامره مه تسليم ايلديلر شويله بلالر علامت شريفه اعتماد قلالر تحريراً فى اليوم السادس من
شهر رجب المرجب سنة احدى وثلثين وتسعمائه بمقام

ادرنه

= *6 reğeb 931* (29 avril 1525)

Doc. nº 7

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.*, p. 401-402, nº 1010.

Reçu pour le tribut (*ẖarāğ*) de 12 500 ducats remis par les *apoclisaires* Dimko (Ranjina) et Ivko (Dživko Sorkočević ?).

Constantinople, le 28 avril [1529].
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Süleymān *ẖan*, seigneur de tous les pays maritimes, de Karamanie, de Roum, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, d'Arabie et de nombreux autres pays, tsar des tsars ; l'Altesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout, au *knez* élu et à toute la *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de réjouissances et de salutations. Que vos noblesses sachent ensuite que de même que tout au long des années passées, le montant (*telos*) du tribut (*ẖarāğ*) s'élevant depuis lors à douze mille cinq cents ducats d'or, vous l'avez envoyé par ces apoclisaires, nommés Dimko[13] et I(?)vko[14], à Ma Grande Porte impériale, ils ont apporté le

[13] Dinko Ranjina et Dživo Stijepov Sorkočević étaient les ambassadeurs de Raguse à la Porte en avril 1529. Les deux diplomates se verront confier une autre mission commune auprès du sultan lors de son retour de la campagne de Perse, en février 1536 (T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 159, 175). Daté de 18 Safar 955 (29 mars 1548), un reçu pour 48 ducats est signé par les deux fils d'Aḥmed paşa Hercegović, au nom des ambassadeurs Dživo Sorkočević et Pjerko Gradić, cf. Truhelka, Doc. nº 179, p. 161.

[14] Le diminutif d'Ivko pourrait se rapporter à Junije Gradić (Junii Marini de Gradis) qui avait accompli, avec Anton Bunić (Antonii Luce de Bona), et Ivan Gundulić (Johannis Paladini de Gondola), une ambassade auprès du chargé d'affaires du roi de Hongrie Ladislas II, en octobre 1510 (cf. RADONIĆ, *op. cit.*, II/1, nº 66, p. 107-108).

susdit tribut et l'ont remis au comptant dans le grand trésor de Mon Empire. Les susdits [*apoclisaires*] sont venus à la Grande Porte de Mon Empire au mois suzdit du début de *sinev'riz* (sic !) ont remis au comptant le susdit tribut (*telos*) et après le tribut ont accompli [leur mission] et, ayant baisé la main honorable de Son (sic !) Altesse Impériale, sont partis en retour chez vous avec la bénédiction de Mon Empire. Afin que leur visite et leur départ soient connus et bien en vue, c'est de la part de l'Altesse de Mon Empire que ceci a été écrit au mois d'avril, le vingt-huitième jour, dans le lieu du trône, à Constantinople la capitale.

Papier, écriture cursive.

Doc. nº 8

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.*, p. 403-404, nº 1013.

Reçu pour le tribut (*ḫarāǧ*) de 12 500 ducats remis par Andrija (Franov Sorkočević) et Marin (Božov Gučetić).

Constantinople, le 20 mai [1530].
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Süleymān *ḫan*, seigneur de tous les pays maritimes, d'Anatolie, de Karamanie, de Perse, d'Égypte, de tous les pays arabes et de nombreux autres pays, tsar des tsars ; l'Altesse de Mon Empire écrit à l'honnête en toute chose la *vlastela*, et au *knez* élu, que leurs seigneuries reçoivent beaucoup de joie et de salutations. Lorsque cet illustre billet parviendra à vos Seigneuries, qu'il soit porté à votre connaissance que le tribut légitime, [que vous avez] envoyé à la Porte de Mon Empire par vos fidèles et honnêtes *apoclisaires* du nom de Andrija et Marin[15] a été actuellement apporté dans le trésor de Mon Empire ; qu'ils l'ont versé au comptant au mois de mai, le quatorzième jour. Ils retournent rejoindre vos Seigneuries, accomplissant l'usage des apoclisaires en apportant le juste compte sur place ; que vos Seigneuries le sachent. Écrit au mois de mai le vingtième jour, au lieu du trône de Mon Empire, à Constantinople.

Copie contemporaine, papier, écriture cursive.

[15] Andrej Franov Sorkočević et Marin Božov Gučetić étaient envoyés au début de 1530 à Constantinople en tant qu'ambassadeurs porteurs du tribut annuel de Raguse. Les deux ambassadeurs furent chargés successivement de régler plusieurs affaires pressantes, ce qui fait qu'ils durent prolonger leur séjour à Constantinople jusqu'au mois de juin (T. POPOVIĆ, *Dubrovnik…*, *op. cit.,* p. 163).

Doc. n° 9

ELEZOVIĆ[16], édition de la traduction en vieux-serbe du firman turc d'après la transcription en caractères latins, le fac-similé du texte turc et sa traduction par l'auteur, p. 25-27.

Süleymān le Législateur ordonne au *sanğaqbeg* d'Herzégovine et au qadi de Novi de permettre aux Ragusains d'appliquer sur leur territoire à l'égard des sujets ottomans les sentences pénales prononcées par les tribunaux.

Constantinople, 22 juin 1563.
Comandimento di sultan Solimano diretto al sangiakbego di Herzegovina et al di Castel Nouo.
À l'élu parmi les beys, le grand parmi les puissants chefs, seigneur de la seigneurie, l'honnête et l'élu avec la grâce de Dieu tout puissant, le *sanğaqbeg* d'Herzégovine, que ta Seigneurie demeure à jamais. Ainsi qu'à l'illustre parmi les qadi et les commandants, puits de vigueur et d'éloquence, l'honorable qadi de Novi, que ta vigueur soit éternelle.
Lorsque vous recevrez cette illustre et glorieuse ordonnance, sachez que les *apoclisaires* des beys de Dubrovnik sont venus à Ma Haute Porte racontant ceci : « qu'en tant que tributaires [du sultan] ils ont leurs lois, que leurs seigneurs appliquent dans leur juridiction et sous leur administration. Actuellement certains sujets (*raya*) de l'Empire concerné [ottoman] viennent et s'installent dans leur ville. Lorsque l'un d'entre eux commet quelque méfait ou iniquité, il est appréhendé par le commandant de la ville concernée en voulant le châtier selon la loi [du lieu], ils disent à propos de ce qu'ils ont fait : « nous ne faisons pas partie de vos hommes », invoquant en l'occurrence l'existence des *fetva* (*fetue*) de tribunal en leur possession ».
Puisqu'ils ont sollicité Ma noble ordonnance, j'ordonne que, lorsque vous aurez reçu Ma noble ordonnance, vous examiniez cette affaire afin de voir si elle correspond à la manière dont on nous l'a présentée ; en cette affaire vous devez agir selon les décisions du saint tribunal, en accomplissant le nécessaire et en mettant les choses en ordre. Vous devez empêcher quiconque d'agir contrairement au tribunal et à la *fetva* (*fetue*). Vous devez refréner celui qui refuse d'obéir. Celui qui aurait besoin d'être forcé [dans la voie juste], vous devez le contraindre et en faire état par écrit.
Sachez qu'il en est ainsi. Ayant lu cette mienne ordonnance, vous devez l'attester en la laissant entre les mains des Ragusains ; et vous devez faire foi à cette noble ordonnance.

[16] G. ELEZOVIĆ, "Tursko-srpski spomenici Dubrovačkog arhiva", *Južnoslovenski filolog* XI, 1931, p. 7-88.

Scritto nella residenza di Constantinopoli su li primi di silkade, l'anno dei Turchi 970 [*evā'il ẕīl-qa'*de 970 = 22 juin-1er juillet 1563][17].

Papier collé sur un morceau de soie (51 sur 21cm). Une *tougra* (10 sur 18cm) de Selīm II est disposée en haut du texte. On peut y lire avec difficulté : « Selīm bin Süleymān ḫan mużaffer dā'imā »[18].

Doc. nº 10

Lj. STOJANOVIĆ, *op. cit.,* p. 404, nº 1014.

Formulaire de reçu pour le tribut (*ḫarāğ*).
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Süleymān *ḫan*, seigneur de tous les pays maritimes, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, de la glorieuse Égypte, de tout le pays arabe, de Doulkadrskoi (Dulqadiriyye)[19], de tout le pays arabe et de nombreux autres pays, tsar des tsars ; la Hautesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout et noble *knez* élu et à toute la *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de santé et de joie. Qu'il soit porté à la connaissance de vos noblesses que le tribut (*ḫarāğ*) impérial légitime qui vous est imposé, de douze mille cinq cents ducats d'or, que vous avez envoyé à la Porte de Mon Empire par vos *vlastela*, du nom de *vlastelin* : … [*vacat*] qu'ils ont actuellement apporté à l'honorable Porte de Mon Empire et versé au comptant au trésor selon la loi ancienne en accomplissant leur mission, baisant la main impériale et repartant vous rejoindre. Sache qu'il en est ainsi maintenant. Écrit de la part de l'Altesse de Mon Empire au mois de … [*vacat*], le jour … [*vacat*], dans le lieu glorieux de Constantinople la glorieuse capitale.

Papier, écriture cursive.

[17] Sur l'enveloppe dans laquelle se trouve ce document : « Comado di s. Solimano II adistanza de ssigi ambri diretto al passa di Herzegovina commanda che i Ragusei possino secondo le leggi loro castigare i deligventi sudditi del G. S. ogni qval volta saranno di permanenza a Ragusa. — Egira 970, era v. 1563 ».

[18] Ce qui indiquerait l'époque de Selīm II comme étant celle de la traduction serbe, assez malhabile, de ce firman.

[19] Ce formulaire a dû être écrit peu après la disparition de cet émirat, dont le nom apparaît dans un traité de paix avec la Pologne (conservé dans les Archives de Cracovie) daté du 18 octobre 1525, T. GÖKBILGIN, « Venedik devlet arşivindeki vesikalar külliyatında Kanuni Sultan Süleyman devri belgeleri », *Belgeler*, t. I fasc. 2, 1964, p. 131. Nous remercions Mme Irène Beldiceanu pour les indications susdites.

Doc. nº 11

Ć. Truhelka, *op. cit.*, p. 159-160, nº 177 ; Lj. Stojanoviç, *op. cit.*, p. 404-405, nº 1015.

Formulaire de reçu pour le tribut (*ḫarāğ*)
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar, puissant et grand seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Süleymān *ḫan*, seigneur de tous les pays maritimes, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie, de Perse, de l'Égypte (*Misir*) la cité glorieuse et grande ville, de tout le pays arabe et de nombreux autres pays ; la Hautesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout *vlastela* de Dubrovnik qui est le chef et le supérieur, au *knez* élu et à toute la *vlastela*, que leurs noblesses reçoivent beaucoup de santé et de joie. Que vos noblesses sachent ensuite que le tribut (*telos*) qui vous a été imposé de douze mille florins et cinq cents ducats, dont vos noblesses sont redevables et que vous avez envoyés par les fidèles serviteurs de vos noblesses du nom de Vlastelin Lounardo et Dimko (sic !), que vos *vlastela* de confiance ont apporté et versé le tribut légal au comptant dans le trésor de l'honorable Porte, puis sont repartis avec la bénédiction de Mon Empire, étant venus et repartis selon la loi des apoclisaires de Mon Empire. Que vos noblesses le sachent. J'écris à vos noblesses au mois de … [*vacat*], jour … [*vacat*], dans les lieux glorieux de Constantinople, la glorieuse capitale.

Papier, écriture cursive.

Doc. nº 11bis

Miklosich[20], nº CDLXXVII ; Lj. Stojanović, *op. cit.*, p. 397-398, nº 1005.

Reçu pour le tribut (*ḫarāğ*) de 12 500 ducats, remis par les *apoclisaires* Jaketa et Luka.

Sivas[21], le 4 juin [1515]
Par la grâce de Dieu, moi, le grand tsar et puissant seigneur, le grand *émir* (*aamir*) sultan Selīm (Seliman), seigneur de tous les pays mari-

[20] F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*, Vienne, 1858 (réédition Graz, 1964).

[21] C'est grâce à la vigilance de Mme Irène Beldiceanu que nous avons pu dater ce document que les éditeurs, trompés par la forme corrompue de Selīm (« Seliman »), en l'ayant lu comme Süleymān, avaient daté de 1520-1523. Or la date, *rebi' el-āḫır,* le 10e jour et l'année 921 (= 24 mai 1515), correspondent au passage de Selīm Ier à Sivas, lors de sa campagne contre la Perse.

times, de Roum, de Karamanie, d'Anatolie, de Romanie et de nombreux autres pays ; l'Altesse de Mon Empire écrit à l'honnête en tout, au *knez* élu et aux *vlastela* de Dubrovnik, que leurs Noblesses reçoivent compliments et salutations (*heretisanie*).

De plus, qu'il soit porté à la connaissance de vos noblesses que les *vlastela* de confiance, Jaketa et Luka[22], que vous avez envoyés en *apoclisaires* ont apporté maintenant le tribut légitime de douze mille cinq cents ducats que vous avez envoyé. Ce qui s'est produit au temps miséricordieux du très illustre et très pur notre prophète feu Mohamed, en l'an neuf cent et vingt et un, au mois de *rebi' el-āḫır*, le 10e jour, lorsqu'ils apportèrent le dit tribut à l'honorable Porte de Mon Empire, le versant au comptant dans le trésor de Mon Empire, baisant Ma main impériale honorable et se réjouissant partirent. C'est en attestation de la part de l'honorable Porte de Mon Empire que l'ordre (*houkium*) fut remis en mains propres afin de leur faire foi. Sachez qu'il en est ainsi. Ecrit au mois de juin, le 4e jour, à Sivas.

Copie de la Chancellerie de Raguse, en caractères latins.

[22] Luka Nikola Šarov Bunić fut l'ambassadeur à la Porte en septembre 1518 (avec Marin Dživov Djurdjević) ; porteur du tribut en février 1523 (avec Dživo Palmotić), puis l'émissaire de Raguse à Novi en juin 1524 (T. Popović, *Dubrovnik*…, p. 104, 131, 143).

Sigles & Abréviations

DOP :	*Dumbarton Oaks Papers,* Cambridge, Mass, depuis 1941.
Glas SK :	*Glas Srpske Kraljevske Akademije* [Bulletin de l'Académie Royale Serbe], I-CXCIII (1887-1949) Belgrade.
Glasnik ZMBH :	*Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovine* [Bulletin du Musée Régional de Bosnie et Herzégovine], Sarajevo.
Glasnik ZMKJ :	*Glasnik Zemaljskog Muzeja Kraljevine Jugoslavije* [Bulletin du Musée Régional du Royaume de Yougoslavie], Sarajevo.
IČ :	*Istoriski Časopis* [Revue historique], Belgrade, 1948.
MIKLOSICH :	Franz MIKLOSICH, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*, Vienne, 1858 (repr. Graz, 1964).
POPOVIĆ :	Toma POPOVIĆ, *Dubrovnik i Turska u XVI veku* [Dubrovnik et la Turquie au XVI[e] siècle], Belgrade, 1973.
Prilozi KJIF	*Prilozi za knjiàevnost, jezik, istoriju i folklor* [Contributions à la littérature, la langue, l'histoire et le folklore], Belgrade, 1921.
Rad JAZU :	*Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umetnosti* [Travaux de l'Académie Yougoslave des Sciences et des Arts], Zagreb, 1867.
RES :	*Revue des études slaves*, Paris, depuis 1921.
SAN :	*Srpska Akademija Nauka* (SAN) — Académie Serbe des Sciences, Belgrade.
SANU :	*Srpska Akademija Nauka i Umetnosti* (SANU) — Académie Serbe des Sciences et des Arts, Belgrade.
Spomenik SKA :	*Spomenik Srpske Kraljevske Akademije* [Mémoires de l'Académie Royale Serbe], Belgrade, depuis 1890.
STOJANOVIĆ	Ljubomir STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma* I-II [Chartes et documents vieux-serbes], Belgrade — Sremski Karlovci 1929-1934.
TRUHELKA	Ćiro TRUHELKA, « Tursko slovenski spomenici dubrovačke arhive » [Les actes turco-slaves des archives de Dubrovnik], *Glasnik ZMBH*, t. XXIII, Sarajevo, 1911, p. 1-162, 19 tb.

Boško I. Bojović, *Raguse (Dubrovnik) et l'Empire ottoman à l'époque de Süleymān le Législateur*

Le règne de Süleymān le Législateur correspond, pour Raguse, à la période de sa plus grande prospérité, provenant de son commerce florissant dans l'Empire ottoman. Rapports de forces et d'interdépendance et surtout rapports d'intérêts et d'argent sont la marque majeure de ce partenariat, aussi financièrement dynamique qu'économiquement conflictuel. La question des douanes, privilège le plus important de Raguse, est au centre des relations riches en rebondissements entre la République marchande et la Porte. Le tribut annuel de 12 500 ducats d'or est néanmoins la garantie principale du maintien des privilèges ragusains à l'origine de leur prospérité dans l'Empire. Les documents présentés ici sont les derniers émanant d'une chancellerie slave de la Porte qui avait facilité la correspondance diplomatique entre ces deux partenaires privilégiés, depuis au moins 1430, et peut-être même depuis l'époque de Bayezid Ier, pour prendre fin sous cette forme de médiation à l'époque de Süleymān le Législateur.

Boško I. Bojović, *Raguse and the Ottoman Empire during the Reign of Soliman the Magnificent*

For Ragusa the reign of Soliman the Magnificent was the period of its greatest prosperity, resulting from its flourishing commercial relations with the Ottoman Empire. Balance of power, interdependence and, especially, relationships of interest and money are the major hallmards of this partnership, as financially dynamic as it was economically contradictory. The question of customs duties, Ragusa's most important privilege, is at the centre of a constantly changing relationship between the trading Republic and the Porte. The annual tribute of 12 500 golden ducats was nevertheless the main guarantee of the preservation of the Privileges of the Ragusans from which their prosperity in the Empire originated. The documents presented here are the last ones emanating from the Slavic chancellery of the Porte which had facilitated diplomatic correspondence between these two privileged partners, since at least 1430, and may be even since the time of Bayezid I, before this type of mediation finally came to an end at the time of Soliman the Magnificent.

TRAUMA, NARRATIVE AND SILENCE: THE MILITARY JOURNAL OF A JEWISH 'SOLDIER' IN TURKEY DURING THE GRECO-TURKISH WAR

On July 4, 1997, I was in the course of recording my second oral history interview with Yaşar Paker (born Haim Albukrek), a Turkish Jewish man who was over one hundred years old at the time[1]. In recounting his life, possibly like many men of modest means, Albukrek felt his military experience to be the most noteworthy for the telling[2]. It is in this way that I found out that he had been conscripted not only once but *twice*: during the Greco-Turkish War and during World War II. And, to my utter surprise, speaking of his first experience in the military, Albukrek reached into his desk drawer and pulled out a small, well-worn notebook. This was the journal he had kept for six months while in the army in 1921. This, surely, was the oral historian's dream come true: a historical document to accompany the narration of an event in later life!

In this article, I will discuss Haim Albukrek's military journal, referring as well to his account of the period in his oral history narrative.

Leyla NEYZI is associate professor, Faculty of arts and social sciences, Sabancı University, 34956 Tuzla, Istanbul, Turkey.

[1] I interviewed Yaşar Paker on May 30 and July 4, 1997 as part of a project on cultural and generational identity in Istanbul. Leyla NEYZI, *Istanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet* (Remembering and Forgetting in Istanbul: Self, Memory and Belonging), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Press, 1999. Haim Albukrek chose to change his name to Yaşar Paker in 1934, when last names became mandatory by law and citizens were "encouraged" to take Turkish names. As this article mainly focuses on his military journal, I will refer to him throughout as Haim Albukrek.

[2] Leslie GILL, "Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia," *Cultural Anthropology* 12, 1999, p. 527-550.

Turcica, 35, 2003, pp. 291-313

Haim Albukrek's journal is significant for a number of reasons. As Zürcher[3] has shown, little is known of the experience of the ordinary Ottoman soldier. Even less is known about the experience of non-Muslims conscripted into labor battalions (*amele taburları*) during World War I and the Greco-Turkish War. Furthermore, Haim Albukrek's journal was written during a turning point in the Greco-Turkish War, when the outcome of the war was far from certain. As Shaw and Shaw put it, "The summer of 1921 was in many ways the most crucial period of the entire Turkish War of Independence"[4].

Autobiographical sources such as Albukrek's journal and oral history narrative complicate the history of nationalism as written. Ottoman Non-Muslims have usually been portrayed as compradore bourgeoisie or nationalists who "betrayed" the Ottoman cause. As a result, the experiences of the ordinary person, as well as the differences *between* and *within* communities tend to get glossed over. Haim Albukrek is one of many who enlisted because he was unable to pay the exemption tax. Conscripted because they were non-Muslim, Jews (unlike Christians) were not viewed as a threat, representing themselves as victims caught between Christians and Muslims fighting a nationalist war.

Written at a time of war and trauma, when the boundaries of belonging were in flux, Albukrek's journal underscores the multiple allegiances and contradictory positionality of Jews in Turkey. Historically, Sephardic Jewish communities attempted to survive by allying with the centers of power[5]. In an autobiographical document that can hardly be deemed private (in his journal), and in response to an interlocutor of Muslim background (in his oral history narrative), Albukrek identifies closely with state ideology, distinguishing himself from Christians represented as the "enemy". In his journal, he uses narrative strategies such as humor, irony, fantasy and nostalgia as means of coping with the traumatic present. While the former may be viewed as a form of false consciousness, the latter may be construed as a form of resistance. However, I believe that the perspective developed by Navaro-Yashin to analyze contemporary Turkey can be usefully applied here[6]. Navaro-Yashin

[3] Erik Jan Zürcher, "Little Mehmet in the Desert: The Ottoman Soldier's Experience," in *Facing Armageddon: The First World War Experienced*, ed. Hugh Cecil and Peter Liddle, London, Lee Cooper, 1998, p. 230-241.

[4] Stanford Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume II, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 359. The Kemalists' struggle against the Ottoman government, outside invasion and local dissent was known as "The War of Independence" after its success, which ensured the Kemalists absolute control of the new Turkish Republic.

[5] Esther Benbassa and Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi* (History of the Jews of Turkey and the Balkans), İstanbul, Iletişim Yayınları, 2001.

[6] Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

argues that those on the margins of society reproduce the state by acting as if the ideology of the state is true. In a similar vein, it is possible to suggest that Albukrek (and Ottoman/Turkish Jews) express agency in willfully submitting to state ideology, reproducing the state while ensuring their own survival.

Albukrek's journal and oral history narrative raise the question as to how healing is best achieved: by remembering or forgetting? Recent debates in the literature on trauma focus on the central role of remembering (and narrative) in the process of healing, viewing the act of forgetting (and silence) as largely dysfunctional[7]. Hebrard argues that the experience of war may lead ordinary persons to the act of writing, while the experience of war may change the act of writing itself[8]. Albukrek's journal suggests that narrativization may directly impact everyday experience, in this case allowing him to endure his victimization by history. On the other hand, Albukrek hardly mentions the war in his journal, though the violence that prevailed in Anatolia can be felt in the silences in the text. The *selective* use of narrative and silence makes possible a record for posterity while ensuring survival in the present. This suggests that silence (and forgetting) may be viewed as an act of agency as narrative (and remembering) itself.

THE JEWISH EXPERIENCE IN THE OTTOMAN EMPIRE

A distinguishing feature of the experience of Jews in Turkey is that unlike in the West, they live in a Muslim—rather than a Christian—society where Jews and Christians have been historically classified as *gayrimüslim* (non-Muslim) as opposed to the dominant Muslims. The status of non-Muslims in Ottoman society was based on Islamic law, according to which *zimmis* (non-Muslim Ottoman subjects) constituted a "protected" group[9]. Non-Muslim communities had considerable internal autonomy in return for the payment of taxes[10].

[7] Cathy CARUTH, ed., *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995; but see Marita STURKEN, "Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory," in *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, ed. Mieke BAL *et al.,* Hanover, University Press of New England, 1996, p. 231-248.

[8] Jean HEBRARD, "The Writings of Moise (1898-1983)," *Comparative Studies in Society and History*, 44, 2002, p. 263-292.

[9] Gülnihal BOZKURT, *Alman-Ingiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)* (The Legal Status of non-Muslim Ottoman Citizens in Light of German-English Documents and Political Developments), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.

[10] Z*immis* living in Muslim society were restricted in certain ways, however. They could not marry Muslim women or act as witnesses against Muslims. They were required to wear clothing that marked their status, and to refrain from wearing ostentatious clothes. They could not carry firearms or ride horses. They were discouraged from living in Muslim neighborhoods. *Zimmis* had to practice their religion with discretion, and get permis-

The Jewish population was historically a small minority in the Ottoman Empire, compared to the larger Christian population. The Jews in the Ottoman domains constituted a highly diverse group in terms of origins, language and culture, including Romaniot Jews, Italian Jews, Ashkenazi Jews and Sephardic Jews, with the latter constituting the majority[11]. In the mythology of Sephardic Turkish Jews, their acceptance by the Ottomans at a time of calamity—the exodus from Spain—plays a central role. Yet this also perpetuates a discourse of "tolerance" based on the relationship between "host" and "guest". Eli Şaul uses an expression to underscore this unequal and insecure relationship: "The Turk does not beat the Jew: What if he does?"[12] Nevertheless, Jews in the Ottoman Empire have tended to fare better than their counterparts in Christian Europe[13].

While the terms *zimmi* or *gayrimuslim* do not differentiate among Greek Orthodox, Armenians and Jews[14], from the perspective of each of these communities these distinctions are crucial. Historically allying with the powers-to-be, in this case the Ottoman state, Jews tended to compete with Christians. During the 16th century, Ottoman Jews were at the height of their commercial success. From the 17th century, as European trade became more important, Christians began to replace Jews in commercial life. Greek Orthodox and Armenian communities in particular benefited from the capitulations and other agreements with the Western powers which gave them protected status[15]. The rise of nationalist movements bolstered a discourse which opposed "loyal" Jews as against "treacherous" Christians[16].

The Ottoman reform movement, which emerged from the 18th century, had as its goal the "saving of Empire." The ideology of Ottoman-

sion to build or repair churches or synagogues. For a discussion of the extent to which these rules were enforced, see M. Pınar Emiralioğlu, "Osmanlıda Müslim Gayrimüslim Ilişkileri Üzerine Bazı Gözlemler," Some Reflections on Muslim-non-Muslim Relations in the Ottoman Empire, *Kebikeç,* 10, 2000, p. 75-88.

[11] Avner LEVI, *Türkiye Cumhuriyetinde Yahudiler* (Jews in the Turkish Republic), İstanbul, İletişim Press, 1996.

[12] Eli ŞAUL, *Balat'tan Bat-Yam'a* (From Balat to Bat-Yam), İstanbul, Iletişim Press, 1999, p. 59.

[13] Esther BENBASSA and Aron RODRIGUE, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, *op. cit.*

[14] In a recent debate on the internet, some writers have suggested that the category *zimmi* is most closely associated with Christians, Jews often being separately referred to as *Yehudi* (Debate on Turkish Studies Association/H-Net List for Turkish and Ottoman History and Culture, January 2001).

[15] Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1968. Marc Baer suggests that anti-Jewish Ottoman policies contributed to the loss of their influence in the 17th century. "17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğunda Nüfus ve Mevkilerini Yitirmeleri," (The Loss of Influence and Status of Jews in the Ottoman Empire in the 17th Century), *Toplum ve Bilim* 83, Winter 1999/2000, p. 202-222.

[16] In 1893, Sultan Abdülhamit II even considered creating a Jewish regiment from among the Russian Jews who sought refuge in the Ottoman Empire.

ism which marked the reform edicts of 1839 and 1856 had important consequences for non-Muslim communities. Due to a combination of pressures from Europe and the internalization of Enlightenment ideas by elites, these edicts decreed that all Ottoman subjects, regardless of religion, had equal rights and duties vis-à-vis the state. This meant no less than the abolishment of *zimmi* status in favor of universal citizenship. At least on paper, these reforms abolished differences in clothing, residence and taxation, and made it possible for non-Muslims to attend state schools (and to learn Turkish), serve in the military, act as witnesses, be represented on local councils and work as government employees. New secular state schools and the military were viewed as important means by which to integrate non-Muslims as Ottoman subjects[17].

In the late Ottoman period, the Jewish community was split between traditionalists, modernists and nationalists. In the mid 19th century, a movement emerged in Europe, particularly among French Jews, the goal of which was to "emancipate" Eastern Jews[18]. While based on orientalist conceptions of "Eastern" society, this movement nevertheless led to the improvement of the lot of Ottoman Jews through the introduction of a modern educational system. Between 1860 and 1920, Alliance Israelite Universelle (AIU) established schools in Jewish communities throughout the Ottoman domains. While initially resisted by traditionalists, this movement succeeded in time in becoming the establishment itself. With the entry of Ottoman Jews into state and AIU schools, a Jewish bourgeoisie gradually emerged.

While ensuring that modernist discourse would be the dominant discourse of Ottoman/Turkish Jews[19], the AIU schools also created (or enhanced) class divisions within the community—divisions expressed in linguistic form[20]. As non-Muslims who did not identify with a nationalist movement centered in Anatolia, Turkish Jews have historically been at pains to represent themselves as loyal subjects. Represented in the Ottoman parliaments of 1877-78 and 1908-1918, Jews were active in the Young Turk movement, many of whose Muslim leaders attended

[17] Ufuk GÜLSOY, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni* (The Military Experience of Ottoman non-Muslims), İstanbul, Simurg Press, 2000.

[18] Aron RODRIGUE, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

[19] Melin LEVENT YUNA, "Identity Construction: Self-Narration of Educated Turkish Jewish Young Adults", unpublished M.A. Thesis, İstanbul, Boğaziçi University, 1999.

[20] Mahir ŞAUL, "The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitanism and Nationalism among the Sephardim of Istanbul," *Anthropological Linguistics* 25, 1983, p. 326-358. The rift between upper-class French-speakers and lower-class Judeo-Espagnol speakers would provide the basis for the Zionist challenge to the Alliancist establishment during the Allied occupation. Nissim BENEZRA, *Une Enfance Juive à Istanbul, 1911-1929*, Istanbul, Isis Press, 1996. Benbassa uses the term "Zionists without Zionism" to characterize Ottoman/Turkish Jews, arguing that it was less ideology than the search for a better life that pushed poorer Jews to migrate to Palestine. Esther Benbassa, "Des Sionistes sans Sionisme," *CEMOTI* 28, June-December 1999, p. 19-30.

Alliance Israelite Universelle schools[21]. The Jewish community was divided: although a nationalist movement also emerged, many threw in their lot with the Young Turks, and later with the Kemalists.

NON-MUSLIMS AND THE MILITARY

The experience of non-Muslims in the Ottoman military has been little studied. A modern conscription system can be dated back to the Gülhane Reform Edict of 1839[22]. According to this system, non-Muslims paid a military exemption tax. However, the modernizing reforms that followed the reform edict of 1856 were aimed at replacing the *millet* system based on religious identity with universal citizenship. While the head-tax paid by non-Muslims was abolished, they were able to pay a military exemption tax until the Second Constitutional Period (1908), after which all able-bodied Ottoman (male) subjects were subject to conscription[23].

Although the Ottoman army was desperately in need of soldiers to fight its wars (an additional fear was that the non-Muslim population was growing much faster than the Muslim population decimated by continual war), conscription was not successful in practice, because non-Muslims were reluctant to join the army (or deserted after joining), because Ottoman elites distrusted non-Muslims, and because the Ottoman treasury was in need of taxes paid by the non-Muslim communities. Still, many non-Muslim Ottoman subjects—particularly the poor—fought in the Balkan Wars (1912-1913) and in World War I, many perishing during this period[24].

[21] Liz BEHMOARAS, *Kimsin Jan Samanon?* (Who Are You Jak Samanon?), İstanbul, Sel Press, 1997.

[22] Erik Jan ZÜRCHER, "Ottoman Labor Battalions in World War I," Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive, Department of Turkish Studies, Universiteit Leiden, March 2002.

[23] Ufuk GÜLSOY, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, *op. cit.*

[24] According to McCarthy, migration alone cannot account for the loss of the Jewish population between the Balkan Wars and the end of the Greco-Turkish War. Justin MCCARTHY, "Jewish Population in the Late Ottoman Period," in *The Jews of the Ottoman Empire*, ed. Avigdor Levy, Princeton, The Darwin Press, 1994, p. 375-397. In her memoirs, Bahar writes that the legs of her mother's uncle froze on the eastern front and had to be cut off. Her grandmother sewed for the soldiers during World War I, and her uncle's father was killed in Gallipoli—but his widow was not given a pension. Beki BAHAR, *Ordan Burdan: Altmış Yılın Ardından* (From Here and There, After Sixty Years), İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1995. Benezra's father was also killed in Gallipoli, his mother dying during the famine which followed World War I. Nissim BENEZRA, *Une Enfance juive à Istanbul, 1911-1929*, *op. cit.* Ovadia refers to a Sephardic song in which Ottoman Jews sang, "Youth from villages, we joined the army for the love of Turkey." (*Mancevos de los kazales/Nos fuemos al askerlik/Por amor de la Turquia*). Stella OVADIA, "Kentte Gözükmek ve Saklanmak" (To Be Seen and to Hide in the City), in *Kentte Birlikte Yaşamak Üzerine* (On Living Together in the City), İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1996, p. 180.

Although non-Muslims served as officers and soldiers in the Balkan Wars, distrust fueled by desertions and the mounting nationalism of the Young Turks meant that most were disarmed and served in labor battalions (*amele taburları*) used in road construction and transport behind the lines during World War I[25]. This presumably provided the model for units of the same name created by the Central Army during the Turkish "War of Independence".

THE TURKISH "WAR OF INDEPENDENCE"

The experience of the Jewish community in Turkey cannot be understood without reference to the history of intercommunal violence which put bad blood between the Anatolian population of Muslim heritage on the one hand, and of Christian heritage on the other. Although Jews who remained in Anatolia during the Greco-Turkish War (many migrated to Palestine, Europe or America in the late Ottoman period) largely supported the Kemalist movement, they suffered from the actions of both sides[26].

By the time Turkey was occupied by the European powers at the end of World War I, nationalist movements had rent the Ottoman Empire asunder. From 1919, a movement led by Mustafa Kemal, a former Ottoman officer, challenged the defunct Ottoman regime in occupied Istanbul by creating a national assembly in the central Anatolian town of Ankara and entering war on three fronts: with Armenia in the east, the French in the south and Greece in the west[27].

The most important front was the Western front. The Greek army invaded western and northwestern Anatolia and Thrace in the summer of 1920. This offensive was forestalled at the First Battle of İnönü in January 1921. A second Greek offensive in late March 1921 ended with Turkish victory at the Second Battle of İnönü. A new Greek offensive in mid-July led to a Turkish retreat and invasion of the towns of Afyonkarahisar, Kütahya and Eskişehir. The Greek advance led to a battle in which "the thunder of cannon was plainly heard in Ankara"[28]. Panic in the national assembly followed, with plans to move to Sıvas if Ankara fell. The three-week fight ended in Turkish victory by September. The battle that would result in the final defeat of the Greeks would be fought on August 1922, leading the way to the establishment of the Turkish Republic in 1923.

[25] Erik Jan ZÜRCHER, "Ottoman Labor Battalions in World War I," *op. cit.*

[26] Avner LEVI, *Türkiye Cumhuriyetinde Yahudiler*, *op. cit.*

[27] The war with Armenia ended with victory for the Turks, and a peace treaty was signed on December 1920. An agreement with France over Cilicia was signed in October 1921. Stanford SHAW and Ezel KURAL SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, op. cit., Volume II.*

[28] *Ibid,* p. 361.

Beginning their resistance movement with local militias (*kuvayı milliye*), the Kemalists gradually established a regular army. They fought both outside invasion and internal movements which challenged their authority. Local powerholders (such as Çapanoğulları, Aynacıoğulları, Çerkez Ethem) revolted against the Kemalists, sometimes after a period of collaboration, as in the case of Ethem "the Circassian." An important uprising involved the Alevi/Kurdish Koçgiri tribe of central Anatolia (with origins in Dersim in eastern Turkey). According to Balcıoğlu, the separatist movement of the Pontus Greeks in the Black Sea region was the most important reason for the establishment of a separate army known as the Central Army (*Merkez Ordusu*)[29]. Established on December 9, 1920, this army, based in the town of Amasya in the Black Sea region, aimed at quelling internal rebellion and securing the region behind the western front.

After widespread debate in parliament, the Ankara government decided on December 26, 1920 that non-Muslims would be conscripted[30]. On March 2, 1921, an order went out that labor battalions (*amele taburları*) be formed. Established by the Central Army, these units were subsequently attached to the Ministry of Public Works. One of the main reasons for the formation of these units was to ensure that local non-Muslims (read Christian, particularly local Greeks) left their regions of origin and did not join the forces fighting the Turks[31]. At the time of conscription, arms belonging to these men were requisitioned, and they served without arms or uniforms. In this sense, this was a very particular "military" experience: one which attempted to ensure that these "soldiers" were disarmed and to prevent their mobilization by other forces[32]. However, conscription was of limited success as not only did many resist recruitment but deserted to join brigands or forces fighting the Turks/Muslims. Balcıoğlu claims that it was due to desertions and defections that these units were moved to Eastern Turkey between late May and August 1921[33]. This was a crucial period in the course of

[29] Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu* (Documents on Uprisings and the Central Army during the War of Independence in Anatolia), Ankara, Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1991.

[30] *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları* (Records of the Secret Meetings of the Turkish Parliament), Ankara, TBMM, 1920-21.

[31] In his study of the Central Army, Balcıoğlu refers exclusively to Christians, with no mention of Jews. Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, *op. cit.*

[32] Whereas working behind the lines might be considered less traumatic than the experience of fighting itself, it should be noted that these non-Muslims had reason to be anxious about their fate: most of the Armenian recruits in the labor battalions in World War I were massacred by their fellow (Muslim) soldiers. Erik Jan Zürcher, "Ottoman Labor Battalions in World War I," *op. cit.*

[33] Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, *op. cit.*

the war. It was in July that the Turkish forces were forced to retreat—and only in mid-September 1921 that the Greek advance forestalled.

FROM HAIM ALBUKREK TO YAŞAR PAKER

Haim Albukrek was born in 1896 into a Sephardic family in the Jewish quarter of Ankara, the history of which goes back to Roman times[34]. Losing his father at the age of nine, Albukrek grew up in dire economic circumstances, having to support his widowed mother and two younger siblings. Unable to run his father's fabric shop during World War I, he worked as an employee in another shop until his conscription. After his military service, Albukrek moved to the cosmopolitan district of Galata in Istanbul, where he spent the rest of his long life. Whereas many kept their Jewish names, Albukrek's decision to change both his last and his first name in 1934 shows the degree to which he supported assimilation. In his oral history narrative, he speaks of undergoing a transformation in his youth when he rejected the traditional religious values of his community in favor of a more cosmopolitan and secular perspective. Although Albukrek did not attend an Alliance Israelite Universelle school (there were none in Ankara), the director of the traditional school he briefly attended was a modernizer bent on transforming both the school and the conservative Jewish community.

A single man living a modest life, Albukrek did a variety of jobs in Istanbul, including work as an insurance agent. During World War II, he became a soldier for the second time when non-Muslims were conscripted into units known as the “twenty class reserves”[35]. His two experiences in the military framed Albukrek's oral history narrative—he possibly sensed that these experiences constituted important historical testimony in an otherwise ordinary life. Albukrek died in Istanbul in 1998 at the age of 102.

THE MILITARY JOURNAL OF HAIM ALBUKREK

Haim Albukrek's military journal, written by hand and in French in a small notebook, begins on March 31, 1921 when he is recruited and ends six months later on October 2, 1921, when he arrives back in Ankara. The journal is divided into two parts. The first section is entitled, “Voyage a Kastamonu Pour Mon Service Militaire”, and includes Albukrek's

[34] Fügen ILTER, “The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara,” *Belleten* 40, 1996, p. 733-743.

[35] Rıfat BALI, “‘20 Kur'a Ihtiyatlar' Olayı.” (The Twenty Class Reserves Event) *Tarih ve Toplum* 179, November 1998, p. 4-18.

voyage to and stay in Kastamonu (a town in the Black Sea region). The second section of the journal, entitled "La Suite de Mon Service: Depart pour Erzincan—retour a Ankara," concerns Albukrek's voyage from Kastamonu to Eastern Turkey and then back to Ankara.

Albukrek wrote in his diary almost every day, recording the place in which his unit stayed, and describing the natural and social environment. Entries vary from a couple of sentences to several pages. However, Albukrek rarely made reference to the war or to the more negative personal experiences he undoubtedly had—Albukrek's diary is significant as much for what it says as for what it remains silent about.

Given the lack of a tradition of memoir writing in the Jewish community, and the need for self-censorship which Albukrek's particular circumstances must have required, one may ask why Albukrek chose to keep a journal at all. Skultans has noted that autobiography has a different meaning in (post)communist countries where one's private life was considered public property[36]. No doubt the Ottoman context necessitated self-censorship, particularly for a member of a minority community writing at a time of war. We know, for example, that mail was censored in the Central Army[37]. As for Albukrek's oral history narrative, the fact that his interlocutor was of Muslim heritage undoubtedly influenced the narrative produced[38].

In his oral account, Albukrek said that his goal in keeping a journal was to practice French, a language he was learning at the time. The use of French and the act of keeping a journal in the European fashion indicate the influence of the modernization movement among Ottoman Jews. As both his journal and oral history narrative show, Albukrek aimed at the time to move beyond what he had come to view as the narrow world view of his community. Although Albukrek does not refer directly to the war in his journal, the novelty of the experience may have prompted him to keep a record. As Hebrard suggests, ordinary men might come to the act of writing through the experience of war[39].

The discussion of Albukrek's military journal will be divided into two parts. The first part will focus on how Albukrek represents the experience of non-Muslims in the labor battalions. The second part will analyze Albukrek's narrative strategies in representing his own experience.

[36] Vieda SKULTANS, *The Testimony of Lives*, London, Routledge, 1996.

[37] Mustafa BALCIOĞLU, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, *op. cit.*, p. 58.

[38] For a discussion of the different discourses of Turkish Jews, see Melin Levent YUNA, "Identity Construction: Self-Narration of Educated Turkish Jewish Young Adults", *op. cit.*

[39] Jean HEBRARD, "The Writings of Moise (1898-1983)," *art. cit.*

A CHRONOLOGICAL ACCOUNT

Albukrek's journal begins on March 31, 1921 with the account of his recruitment. He writes in the first page of his journal that he was still in bed when, summoned to the Jewish school, he and other Jewish colleagues "nous apprend que nous sommes soldats"[40]. Albukrek was forced to go directly to the transport area along with his "camarades Israelites." He describes the transport area where they spent the night as "une si sale place que jamais ne peut exister place plus sâle que ça." Here, soldiers were "prêts pour partir dans une direction inconnue chacun ayant 5 pains sous les bras." While waiting to leave, Albukrek and others were instructed to distribute food to wounded soldiers. On April 4, when Albukrek went to see a Turkish patron whom he hoped would help get him an exemption, "les miserables des gardiens amènent mon beau frère Vitalis à ma place"[41]. In the end, although it was possible to pay an exemption tax, Albukrek chose to do his military service instead. This is how he put it in his oral history narrative: "My capital was very limited. I said to my family, 'Let me go. This war will not last long[42]. If things get difficult, I will send a telegram and you can pay my exemption tax'."

Between April 4 and April 15, Albukrek's unit marched on foot from Ankara to the town of Kastamonu in the Black sea region, accompanied by guards. Along the way, they stayed in locations Albukrek records as "Kalaba, Djamyly, Arabli, Dumely, Kangiri, Mergi, Kotch Hissar, Han, Ummoud Keuy." Sometimes placed in military barracks, at other times the soldiers stayed in peasant homes where they had to pay for lodgings.

When Albukrek's unit arrived in Kastamonu, they were taken "au Sevkiat[43] à un Djamy, on à desinfecté nos vêtements puis on nous a rasé." Albukrek notes on April 16 that "pour le moment on ne sait pas de quel genre d'affaire nous chargera-t-on le regiment ce n'est pas encore formé." This suggests a lack of organization as well as uncer-

[40] I would like to thank Gönül Akgerman for help in deciphering the handwritten text. According to Akgerman, a professional translator, Albukrek's French is highly idiosyncratic, including many direct translations from Turkish (and possibly Judeo-Espagnol) expressions and words. In two places in the text, Albukrek writes several words in the Ottoman script. He also uses many Turkish words, particularly in reference to official matters. These include *sevkiat* (transport area, March 31), *caracol* (police station, April 4), *kaymakamlık* (municipality, August 11), *çavuş* (sergeant, August 22), *posta* (soldier, May 5), *caravana* (army rations, August 7) *han* (cheap hotel, April 13), *djamy* (mosque, April 11), *kalpak* (Muslim man's headgear, August 13), *baglama* (musical instrument, April 11), *saraf* (money changer, August 3), *havous* (pool, August 7). Both French and Turkish words, including place names, have been transcribed exactly as in the original.

[41] Hostage-taking was a common means of enforcing conscription laws. Jan LUCASSEN and Erik Jan ZÜRCHER, "Conscription and Resistance: The Historical Context," *International Review of Social History* 43, 3, 1998, p. 405-419.

[42] Note that Albukrek never refers directly to the war in his journal.

[43] Transport location.

tainty on the part of the government as to what to do with these recruits. On April 20, Albukrek interceded for "tous les 5 Israelites" to visit the public bath and to do their laundry. In Kastamonu, he met the government doctor, with whom he spoke in French: "Nous parlons tout en français et comme il est amateur de musique il trouve en moi un bon causeur"[44]. Asked about his profession, Albukrek claimed to be a pharmacist. Working as the doctor's assistant, Albukrek would largely manage to avoid working as a laborer like his fellow soldiers.

On May 5, a telegram from Ankara arrived, demanding that Albukrek return to the city to join a music group. Although further details are not available, it seems that Albukrek and his family were in search of connections which would make an exemption possible. However, just as Albukrek was about to leave, he was ordered to remain. On May 6, Albukrek notes that he was under the surveillance of a soldier (*posta*). Suspected of using personal connections to get an exemption, "un ordre est arrivé du ministre des travaux pour qu'on m'envoie casser les pierres". He soon reports, however, that the commandant allowed him to return to work as doctor's assistant.

On July 2nd, Albukrek was sent to Ilgaz, a town near Kastamonu where he worked for another unit until August 3. On July 26, Albukrek heard from an acquaintance arriving from Ankara that "l'ennemi est tout près d'Angora": It is in July that the Greek army began to move in the direction of Ankara after defeating the Turkish army and invading the towns of Afyon Karahisar, Kütahya and Eskişehir[45]. On July 31 Albukrek writes, "des bruits courent que nous partirons pour Kangiri". On August 3, he received permission to go to Kastamonu to see acquaintances and to get news of Ankara, since "nous attendons que l'ennemi s'avence et que la ville peut être pour tomber."

On the way to Kastamonu, his company encountered a soldier from their unit, who informed them that he was carrying an order for departure to a faraway destination, perhaps Sıvas (a town further east). Arriving in Kastamonu, Albukrek spent the night in the home of the local *saraf* (money changer), where these rumours were confirmed. Upon leaving Kastamonu for Ilgaz, Albukrek writes that his clothes and shoes are not in condition to make a long journey on foot towards "On dit Sivas, Tokat, Erzroum ou la frontière de la Russie." On August 6, he writes in Ilgaz, "Angora est tombé dit-on."

On August 7, Albukrek begins the second part of his military journal. Between August 7 and September 8, his unit marches from Kastamonu through the towns of Çorum, Amasya, Tokat to Erzincan in Eastern Turkey. According to Albukrek's log, these are the locations where his

[44] Due to a shortage of doctors, doctors were not assigned to the labor battalions, who had to rely on government doctors assigned to the region. Mustafa BALCIOĞLU, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, *op. cit.*, p. 222.

[45] Stanford SHAW and Ezel KURAL SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume II, *op. cit.*, p. 360.

unit spent the night between Ilgaz and Erzincan, where they arrived on September 8: "Tossia, Kelli Kouyou, Eskelib, au bord de Yechil irmak, Tchorum, Kodja Biik, Médjid Uzun, Zara, Amassia, Iné Bazar, Tourhal, Kaz Ova, Tokad, Toyhan, Niksar, Akindji, Réchadié, Modason, Kolhissar, Sucheïr, une ferme, Tchobandjilar, Refahié, Muruk cherif, Yer Han and Erzindjan". The unit stayed only one day in most places during this continuous and difficult march.

In Tosya, on August 7, Albukrek sent a telegram to Ankara demanding that his family pay the tax. On August 13, arriving in Çorum and finding no telegram, he writes, "c'était triste vraiment si Angora n'était pas tombé sûrment qu'ils auraient repondu." On August 15, the commandant makes a speech to the company, informing them that they are be going to Amasya, where they may or may not remain.

During the night of August 15, which they spent in the village of "Kodja Biik," Albukrek was awakened at midnight to the sound of shooting. Asking the guards for information and getting no response, he hid in fear of "surtout les brigands qu'on dit que se trouvent en masse dans ces règions." He writes: "à la fin j'ai compris qu'ils voulaient faire feu sur quelques soldats de notre bataillon qui se sont evadés." This anecdote provides evidence of desertions and demonstrates the tensions of a time when everyone was forced to choose sides.

On August 18, they arrived in Amasya, where, finding no response from his family, Albukrek concludes that this must mean "c'est que Angora est tombé." Arriving in Tokat on August 23rd, Albukrek and his Jewish comrades appealed to the local Jews to assist them in paying the exemption tax, but the sum demanded by the military was too high. Albukrek notes here that it may not be worth paying the tax anyway, not knowing whether Ankara has fallen or not. On September 1, in "Sucheïr", he writes, "Un personage a dit qu'Angora n'est past tombé encore dans ce cas on a payé surement la taxe."

On September 4, in "Tchobandjilar Tekessi", Albukrek writes at night: "c'était drôle de voir le camp plein des petites feu avec les *caravanas* dessus"[46]. On September 8, arriving in Erzincan, Albukrek encountered a deputy from Ankara who informed him that "Angora n'est pas tombé." The Turkish army had held out against the Greek forces. The same day, a message arrived from the recruitment bureau in Ankara informing the commandant that the taxes had been paid. On September 9, Albukrek and his Jewish comrades (joined by "un armenien aussi a payé la taxe") took leave of the unit, and the return journey to Ankara began.

On their return journey, Albukrek and his friends started out from Erzincan on September 11. They had difficulty renting carriages due to lack of money and the requisitioning of all transport by the government. On September 14 Albukrek writes, "Jamais je ne pense pas que nous

[46] Communal soup pots.

retournons à Angora, il me paràit un songe." The five friends stayed in hotels or cheaper accommodation known as *han* in locations Albukrek records as "Yer Han, Ak Keuy, Sucheïr, Cherifé, Zara, Sivas, Kaya Débi, Cheer Kichla, Sultan Han, Césaré, Aumed dédé, Yeni-yapan, Kir Chéir, Péra Palace[47], Keupru Keuy and Beynem Keuy", arriving in "Angora" on October 2, 1921. Albukrek wrote, "Je retourne par le chemin que nous allions jadis à la campagne. Je ne crois pas encore que je suis arrivé."

A THEMATIC ACCOUNT

Most of Albukrek's journal entries focus on describing the route, the natural environment and the towns his unit passed through, as well as accommodation and food in so far as these were available. In many ways, life was reduced to its most basic tenets: to be able to walk, to find food and shelter. Albukrek describes the terrible material conditions under which soldiers were forced to live. On August 28, in Rechadie, he writes, "Le lieu qu'on nous a montré pour passer était plus sale qu'on etable, nous preferons de passer le nuit dehors." On April 12, he notes that they were served tea for the first time in the barracks, followed by bean soup. The next morning they were given three loaves of bread each at departure time. Sometimes they were also given "quelques olives," as on April 10. On August 17, in Ziara, he writes, "Par cette fatigue ce que nous trouvames pour souper c'était de simples tomates avec du pain noir."

The soldiers were forced to march for many hours every day, regardless of weather conditions or their state of fatigue. They often found themselves scaling mountains, losing their way and walking endlessly in rain, mud or snow. On August 26, in Niksar, Albukrek writes, "Nous étions heureux quand nous devions passer la nuit sous un toit, comme le mond voulait de tout coeur se reposer quelques jours mais est-ce possible de se reposer? Marche! Marche! en avant." On August 17, in Ziara, he writes, "Aujourd'hui je ne puis plus tenir car mes pieds sont gonflés considérablement."

Albukrek's narrative suggests the treatment the soldiers received varied by context and the particular officials involved. On April 12 he writes, "le gardien était un mechant homme nous poussait pour atteindre Kotchhissar dont nous sommes arrivés après 10 h. de marche." On the other hand, the guards the next day were "de braves tipes on nous faisait marcher lentement." Overall, Albukrek seems to have maintained good relations with his commandant, who allowed him to work as pharmacist and to ride in official vehicles from time to time. On June 29, he

[47] Forced to spend the night in the countryside after an accident with a vehicle, the soldiers named the location after a luxury hotel in Istanbul.

notes, "Voila aujourd'hui le commandant me fait appeller et me dit qu'il est content de moi et me fait encore une fois pharmacien." On August 10, "nous marchames tout le jour grace à Dieu que le commandant m'a fait une faveur en me permettant de donner mes effects aux voitures." On the other hand, on September 9 he writes, "je reste très curieux de me voir ainsi libre je n'ai plus un commandant le lendemain personne ne nous obligera de partir à pied. Quelle changement tout d'un coup."

On July 10, Albukrek makes one of the few direct critiques of the military in his journal: "J'apprends bien de choses dans mon service militaire surtout du point de vue psychologique: des portefais des hommes paresseux et miserables sont respectés plus ceux qui sont de la plus basse classe deviennent des sergents et caporaux surtoux ceux qui fument (*essrar*) il faut voir ces gens avec quelle fierté il vous command comme ils se glorifient, ils se croient des Pachas."

While Albukrek rarely makes reference to the ongoing war in Anatolia, the description he provides is of a beautiful but devastated landscape, where the remaining villages are depopulated, ruined and very poor. He is especially meticulous in describing the state of commercial life: the overall impression is of a region in which the traders and merchants have largely disappeared. On August 6, he describes the natives of Bilecik (a town near Bursa, close to the theater of war in Western Anatolia) whom he encounters in Ilgaz: "Je voyais des *biledjiclis* qui ne recevaient pas aucune nouvelle de ses parents depuis des mois et des mois et il ne leur restaient point d'habits de couvertures de bas rien de tout ils n'attendaient que la *caravana*[48] et un pain par jour dont ça ne leur suffisaient nullement."

Most of the towns and villages Albukrek's unit passed through were burnt down and depopulated. He notes on August 18, "Amassia est une jolie ville, seulement la moitié incendié." On September 1: "le lieu que nous couchames c'était un vaste champs où il y avait beacoup de muriers, Sucheir la plupart est incendié." On September 5: "Refahié semble à une ville morte le marché est tout fermé sauf de 3 à 4 boutiques la plupart des maisons sons inhabité." On September 6: "arrivé à Muruk Cherif. La plupart incendié il parait qu'il y avait dans cet endroit beaucoup d'armeniens nous nous reposames dans un champs de blé." On September 7: "Aujourd'hui nous avons fait à peu près 45 km. sans rencontré dans le chemin même une baraque sauf midi nous dejeunames au pied d'un han ruiné il parait que cet endroit était un champs de guerre."

Albukrek's journal shows that he repeatedly appealed to various patrons in the hope of getting out of the army. Among those mentioned include Rıza Bey, an acquaintance from Ankara, as well as Emin Bey, a deputy. Albukrek went to see Rıza Bey in Ankara when he was first conscripted. They later met in Kastamonu, where Rıza Bey promised to help Albukrek remain in Kastamonu. Albukrek met Emin Bey on the way to

[48] Communal food distributed by the government.

Erzincan. While Emin Bey brought Albukrek a letter from his family, he refused to lend him money. Albukrek remarks philosophically, "D'ailleurs dans cet état que je suis on perd aussi le credit encore une chose à apprendre." The government doctor in Kastamonu became an important patron as well. However, Albukrek's relationship with the doctor soured over time, as he found the doctor, "c'est un homme maladif et alcoolique tout à fait contre mes principes." (May 29).

In contrast to his relationship with Muslim patrons, Albukrek rarely mentions encounters with local Muslim villagers and townspeople, apart from trading in the marketplace and staying as renters in their homes. The few entries demonstrate the social distance between the non-Muslim soldiers and the local Muslim population, and the mutual curiosity (tinged with hostility) that this engenders: On April 11, staying in a local house in Kangiri, Albukrek writes, "Tout d'un coup je vis le chambre pleines de villagois de tout âge, on nous examinait de la tête au pied on a exigait que nous dansons et jouons à le *bağlama*[49]." On August 21, in Tourhal, Albukrek writes that his friend Leon and he "nous nous arretâmes au marché pour tromper notre faim nous avons fait un dîner de gala n. achetames du miel du lait caillé et prunes…nous avons pris le fameux repas dans une rue ecarté par terre sur le pavé les femmes turcs nous regardaient par la fenêtre." In the village of Kaya Dibi on September 21, "Un pauvre émigré a fait écrire une lettre a Léon après quoi comme pour le remerçier d'un coup il ouvre le gosier et commence une chanson avec toute la force de sa voix."

Albukrek's comments on the Black Sea town of Kastamonu are intriguing enough to justify quoting at length: "je trouve Kastamoni plus avancé que notre Angora. Le climat, les forêts l'eau ne laisse à desirer rien à coté de la ville il y a une montagne…là vont tous les jeunes gens et les demoiselles se promener le dimanche, on dirait que vous êtes a Consple[50]… ce qui à attiré mon attention a Kastamoni c'est les mœurs du peuple ils sont fanatiques et liberales ils font tous les prières du jour et ils frequentent toutes les femmes il y a beacoup de liberté sur ce sujet et puis ils aiment beaucoup les distractions et ne se soucient pas beaucoup de ses affaires ils sont aussi très paresseux mais ils aiment aussi les autres peuples."

Whereever they went in Anatolia, Albukrek and his comrades made an effort to get in touch with local non-Muslims, with whom they pleaded their cause and by whom they were frequently helped. In Kastamonu on April 15, Albukrek notes that "Un camarade de M. Artin nous ayant rencontré nous amena tous dans sa maison où nous passames la nuit." In Sıvas, having found out that M. Harfouch, an accountant at the Ottoman Bank, lived in Sıvas, Albukrek went to see him on September 16: "Ils m'ont montré beaucoup d'amitié, même M. Harfouch à

[49] An Anatolian string instrument.
[50] Constantinople.

exprimé son desir de m'avancer une certain somme pour que je puisse partir plutôt mais j'avais des camarades." In the marketplace later on: "Un brave type M. Karabet n. a avancé 15 livres". In Tokat, the Jewish soldiers hoped to borrow money from local Jews in order to pay the exemption tax. However, the locals were unable to pay the large sum demanded by the military, though Albukrek and his friend Leon were thankful to borrow "15 livres" each (August 23).

The various names Albukrek mentions in his journal gives some indication of the ethnic/religious composition of the unit: Léon, Moise, Refael, Gabriel, Albert, Kemal, Youvan, Artin, Noussrati and Yorgi. In several places in the journal, Albukrek makes derogatory comments about fellow soldiers who are Christian. On April 7, he writes that his "camarades Chrétiens que nous avions fumaient une sale chause qu'on appelle *esrar*[51] ce qui les rendaient parfois ivres, ça me dégoute beaucoup." On April 15, in Kastamonu, he makes a strange remark, not wholly comprehensible, calling his fellow soldiers Yorgi (a Greek) and Kirkor (an Armenian) "de chiens"[52].

AN INTERPRETIVE ACCOUNT

Haim Albukrek comes across in the first part of the journal as an optimistic young man who takes things in his stride and uses the journal as a log to record his impressions of the places and people he encounters in Anatolia. Once the danger to Ankara becomes apparent, and the prospect of being sent into the unknown looms ahead, however, the tone changes. It becomes more introspective, giving us more of a glimpse of Albukrek's feelings.

Albukrek makes an early comment on the emotional state of his unit when the march to Kastamonu began on April 4: "Parmis nous il y avait qui plaisentait il y avait qui pensait, qui chantait chacun était l'humeur different." Upon encountering the country home of a friend ("M. Halas") on the way out of Ankara, he expresses a sense of foreboding: "En passant devant la campagne de M. Halas quelle émotion, en quelle état je venais ici pour me divertir et en quelle état suis-je maintenant? a cette instant je me rappelle la musique que nous faisions avec accompagnement de piano etc."

Overall, though, while describing the difficult material conditions and the negative treatment they sometimes received at the hands of their superiors, Albukrek displays an attitude of patience and stoicism. On April 4, after describing that they had to sleep on the floor with only their coats for cover, he writes, "à vrai dire je ne me suis plaigné avec

[51] Hashish.

[52] According to Gönül Akgerman, this cryptic sentence might imply that these men had visited a brothel.

personne au contraire je me dis, allons il faut s'habituer." On June 29, after he is put to work as a laborer, he writes, "Voilà 15 jours que je travaille et je suis 1000 fois plus content, car l'exercice m'ouvre l'appetit et me donne de nouvelles forces." On July 10 he writes, "Que j'étais delicat à Angora, je suivais minutieusement l'hygien, un peu la fenêtre ouvèrte j'avais peur de devenir malade. Oh! Que la vie d'ici est bien changé coucher sur le planche n'avoir d'autre couverture que le paletot manger avec les gens grossiers dans le même plat, partout salté misère et en consequent je ne devient pas malade au contraire je me porte mieu qu'avant et j'ai un avantage c'est que j'apprends a souffrir ou bien je n'ai plus peur de la misère je deviens plus courageux a lutter et même j'envie ceux qui vont travailler a la pierre et je ne suis pas content parce que je suis bien vu, je me demande parfois y-a-t-il souffrance plus dure que celle-ci je sens que je voudrais souffrir davantage connaître les souffrances les plus dures."

Albukrek represents his experience as a personal trial or challenge. In his narrative, he tells a version of a classic quest story in which the hero leaves home to face adversity, only to return a transformed man. On August 22 he notes, "hier je croyais ne pouvoir faire plus un pas malgré ça je me porte aujourd'hui mieux qu'hier et je prends patience devant le malheur l'homme devient plus fort que l'acier."

It is in the second part of the journal in particular that Albukrek begins to express anxiety and fear. On August 3 he writes, "Impossible de cacher ma tristesse le bataillon partira nous serons separés si non éternellement au moins pour un longu duré de nos parents, loins d'eux, sans argent. Dieu quel sera notre sort?" On August 7 he writes, "Nous partons aujourd'hui. Adieu. Ilgaz Kastamoni je porte bien le souvenir de ces lieux charmants… Adieu Angora, Konstantinople. Que Dieux me prèserve et qu'enfin je puisse vous revoir!" On August 10 he writes, "Nous pleurnichons avec Léon, Gabriel, et Samuel sur notre état et notre sort." On August 13, his despondency took a tragicomic form: "j'étais si troublé que j'ai laissé tomber mon *calpac*[53] dans le cabinet et ça a était un sujet de distraction pour un certain temps heureusement j'avais sur mois une calotte mais elle n'avait pas de *püskül*[54]." The lack of news from Ankara led him to write in Tokat on August 23, "Partout est mystère peut être que nous sommes plus heureux que nos parents nous ne savons pas pour le moment, nous sommes commes le Juif errant. Marche, marche!" On September 1 he notes, "Ce qui est plus curieux avec tout ça c'est que nous ne savons pas ou nous allons ou nous nous arreterons."

How did Albukrek come to terms with this traumatic experience? He dealt with it first of all through narrative: by creating a written record of his experience. In his journal, Albukrek refers to the act of record-keep-

[53] A type of man's headgear.
[54] Tassel.

ing in several places. On April 12, he notes that upon leaving Koç Hisar, "Tout le mond à écrit son nom à la muraille." On August 31, in Kolhissar, he writes, "Depuis Niksar jusqu'a Suchër c'était une chaine de montagnes avec une rivière qui traverse au milieu en vain j'ai demandé le nom de cette montagne et de cette rivière personne n'a pu me répondre." On September 16, when his shoes were stolen he writes, "je comptai de les conserver comme un souvenir." The construction of a discursive account of his experience which he represented as a personal challenge or trial gave Albukrek a sense of control, turning victim into hero.

While Albukrek viewed the journal as a means of recording his experience, he was also highly conscious of the need for silence. In his oral account, Albukrek told an anecdote which he had not recorded in his military journal, and which he was even wary of telling decades later: "I am going to tell you something but don't publish it in the newspaper. Going along the road towards Erzurum, we were passing through some villages. Seeing us, the women there assumed we were going to war. So they began to cry, saying, "My boy!" (*oğlum!*). But when the gendarme who was accompanying us said to them, "Don't cry. These are infidels (*gavur*)," the same women who had been crying began to insult and to stone us"[55].

Albukrek uses irony, humor, fantasy and nostalgia as means of coping with the traumatic present. Conscripted at the beginning of April, he refers to this as "un poisson d'avril". Humor and fantasy become intertwined as Albukrek and his comrades create a fantasy world, remember the past, or try to imagine a positive future. On August 13, he writes, "Avec les camarades nous faisons de réves, nous esperons que la reponse d'Angora est arrivé deja et le lendemain on vas nous liberer." On August 17: "Aujourdh'hui je ne puis plus tenir car mes pieds sont gonflès considerablement mais pour oublier je plaisante avec mes camarades on causait de l'ancien bon temps des soirés qu'on faisait etc. Alors j'invite les amis à une soirée imaginaire, je recite le programme qui sera avec un grand èclat et tout le monde rit." Albukrek notes that he often entered into a fantasy world while marching: "quelles reves ne fais-je pas en chemin tout en marchant, parfois je me plonge et d'un coup je me vois arrivé." (August 22).

Sometimes his dreams concerned the future. On July 27 he writes, "Une suposition; je suis libre par exemple qu'est-ce-que je ferai? Je sens le désir d'aller a Consple chose curieuse, je préfère d'aller là bas sans argent, dans un étât miserable que d'aller à Angora à cote de mes chers parents… Ma resolution est prise aussitôt que je serai libre je quitterai Angora, je veux chercher un milieu plus civilise et pour ça c'est

[55] The original Turkish version: "Size bir şey anlatacağım ama gazetede çıkmasın. Erzurum'a doğru giderken bazı köylerden geçiyoruz. Oradaki kadınlar, biz yeniden harbe gireceğiz zannederek 'oğlum'! diye ağlarlar, yanımızdaki jandarmalar, 'ağlamayın, bunlar gavur' deyince, aynı kadınlar hemen küfretmeye, taş atmaya başlarlardı."

vrai j'aurai beaucoup des d'obstacles mais rien n'empechera pas ma volonté d'agir je soufrirai je travaillerai, d'ailleurs est-ce que je ne souffre pas le service militaire m'apprend a souffrir et bien des choses."

On August 25, writing that they had difficulty finding water along the route, he remarks with irony, "Dans ce moment d'autres gens à Pera par exemple ne pensent qu'au rendez-vous et s'impatientent c'est la vie."

Albukrek also established an important relationship with the environment in the course of his military service. His journal is full of picturesque descriptions of the Anatolian landscape. It may be that the lack of ties to the inhabitants made it easier for him to experience the countryside in a more abstract, romantic, and possibly therapeutic fashion. On April 4, upon leaving Ankara, he writes, "la fraicheur de la nuit me fait du bien." Albukrek's romantic descriptions of the countryside form a contrast to the bleak images of the burnt down, improverished and depopulated towns in his journal. On April 9: "le temps superbe de temps en temps une nuage couvrait le ciel pour nous garantir du soleil jusqu'au soir ètait une suite de forêts des praires à chaque pas n. trouvions un source d'eau l'une plus belle que l'autre j'ai fini tout ce que j'avais preparé pour 3 jours, impossible de me rassasier ce jour soit l'estomac soit de la beauté de la nature après midi nous passames une forêt impossible à decrire à l'angle coulait une source d'eau brillant comme la perle assez froide si vous buvez 2-3 litres vous ne sentirez aucune lourdeur. Nous restames pendant un quart d'heure, jouissant de ce spectacle de la nature."

At this time of war and trauma, the boundaries of belonging were ever in flux. Albukrek's journal demonstrates the multiple allegiances and contradictory positionality of Jews in Ottoman society. The use of pronouns in the text is particularly indicative of this. Albukrek begins his narrative in the first person singular. Yet soon enough, he switches to "we": "Il (a policeman) appelle divers noms et nous apprend que nous sommes soldats." The meaning of "we", however, changes by context: Sometimes it refers to non-Muslims as a group ("nous nous sommes proménés comme des fous sur le marché c'était fête pour les mosulmans", August 13), sometimes to the Jewish soldiers in the unit ("les Israèlites qui se trouvent là bas… voulu nous retenir a coté d'eux" August 23), sometimes to Albukrek's own coterie ("Nous pleurnichons avec Léon, Gabriel, et Samuel", August 10), sometimes to the natives of Ankara ("notre Angora", August 3), and sometimes to the natives of Anatolia (Muslim and non-Muslim) who viewed the Greek army as "the enemy" ("Nous attendons que l'ennemi s'avance et que la ville est peut être pour tomber", August 3). On August 15, at the point when Albukrek thought the guards were preparing to fire upon brigands, he identified with the guards as "we". But when he learned that his fellow soldiers had escaped, he realized that he himself was a possible target for the guards, whose "other" he represented at the moment.

In his oral history narrative, speaking of the decision of the Ankara government to conscript local non-Muslims, Albukrek claims to identify with the state, implying that it was the Christians who were to blame for the situation the Jews found themselves in: "Our situation was terrible. But the government was right. For there was no security at all. Outside, there was the enemy. But the enemy inside was even worse. If Haymana [a town near Ankara] fell, all us soldiers would become the enemy of the government. This was true, but us poor Jews had no problems with the government at all! But could they make a separate law for four Jews? When they said 'Non-Muslim,' we had to go too"[56].

Albukrek reiterates this view when speaking of his conscription during World War II. His contradictory positionality is particularly evident in this statement: "İnönü (the second president of Turkey) is the one who recruited twenty divisions of soldiers from among the non-Muslims. Isn't it strange? We did not enter the war. If we had entered the war, [he could] recruit equally from all communities. But we do not enter the war. And he doesn't recruit from among the Muslims. Just from the non-Muslims. How strange! Now let's speak openly. We have the right. There is enmity between Muslim and non-Muslim. But there is none with the Jews. We are caught in the crossfire. But İnönü kept us out of the war. We are very grateful"[57].

Labor battalions (*amele taburları*) in the Central Army during the Greco-Turkish War constituted a particular military service: one in which recruits were disarmed at conscription and where the main goal of mobilization was to prevent local non-Muslims from crossing over to the "enemy" side. Analysis of Haim Albukrek's military journal demonstrates the contradictory positionality of Jews in Turkey: while willfully submitting to state ideology in their public discourse, they remain outside the national imaginary. In his journal, Haim Albukrek represents his predicament as a personal challenge or trial, constructing himself as the hero of his text and selectively using narrative and silence to endure his victimization by history.

Albukrek's military journal and oral history narrative suggest that studies of life writing can vastly enrich historical research on Turkey,

[56] The original Turkish version: "Bizim vaziyetimiz fena. Hükümetin hakkı vardı. Çünkü emniyet yok. Mesela maazallah Haymana düşseydi bütün bu bizim askerler hükümete karşı düşman. İçerideki düşman daha berbat düşman. Bir düşmanlık vardır müslimle gayrimüslim arasında. Rumlarla Ermeniler. Bu doğrudur ama bizim zavallı Yahudilerin hükümetle hiçbir problemleri yoktu ki. Dört tane Yahudi için ayrı kanun yapabilirler mi? Gayrimüslim deyince biz de gittik. Boşu boşuna yandık."

[57] The original Turkish version: "Gayrimüslimlerden yirmi sınıf asker aldı İnönü. Ne kadar garip değil mi? Biz harbe girmiyoruz. Harbe girsek, o zaman herkesten al, bizden de al. Ama harbe girmiyoruz. Ve Islamlardan da almıyoruz 20 sınıf. Yalnız gayrimüslimlerden. Ne kadar garip! Açık söyleyelim. Şimdi hakkımız da var. Bir düşmanlık vardır müslimle gayrimüslim arasında. Ama Yahudilerle bir şey yok. Biz onlar için yanıyoruz. Ama İnönü bizi kurtardı harpten harbe sokmadı. Çok müteşekkiriz."

where autobiography, biography, letters and oral history have been little used to complement conventional historical documents. Given the extensive theoretical interest in life writing in the fields of cultural studies, literature, anthropology, and social history, comparison of the Ottoman/Turkish case with other imperial traditions would be of particular value.

Leyla NEYZI, *Trauma, Narrative and Silence: The Military Journal of a Jewish ‘Soldier’ in Turkey during the Greco-Turkish War*

Little is known of the experience of the ordinary Ottoman soldier. Even less is known about the experience of non-Muslims conscripted into labor battalions (*amele taburları*). This paper is based on the military journal and life history narrative of Haim Albukrek, a Jewish “soldier” conscripted into non-Muslim units of the Turkish army during the Greco-Turkish War in 1921. Written at a time of war and trauma, when the boundaries of belonging were in flux, Albukrek’s journal underscores the multiple allegiances and contradictory positionality of Jews in Turkey. The paper analyzes how Albukrek uses humor, fantasy, irony and memory (and the construction of narrative itself) as means of coping with this traumatic experience. The paper shows how Albukrek’s narrative moves between resignation and resistance. Albukrek’s journal raises the question as to how healing is best achieved: by remembering or forgetting? The selective use of narrative and silence by Albukrek suggests that silence (and forgetting) may be viewed as an act of agency as narrative (and remembering) itself. Albukrek’s military journal and life history narrative suggest that studies of oral history and life writing can vastly enrich historical research on Turkey.

Leyla NEYZI, *Traumatisme, narration et silence: le journal de campagne d’un « soldat » juif en Turquie, pendant la guerre gréco-turque*

On connaît peu de choses de l’expérience d’un soldat ottoman ordinaire. On en connaît encore moins concernant l’expérience de non-musulmans recrutés dans des bataillons de travailleurs (*amele taburları*). Cet article se base sur le journal militaire et le récit de vie d’Haim Albukrek, un ‘soldat’ juif enrôlé dans des unités non-musulmanes de l’armée turque pendant la guerre gréco-turque de 1921. Écrit à un moment de guerre et de traumatisme, à un moment où les frontières d’appartenance subissaient des modifications continuelles, le journal d’Albukrek met en évidence les multiples allégeances et la position contradictoire des juifs en Turquie. L’article analyse comment Albukrek utilise l’humour, la fantaisie, l’ironie et la mémoire (ainsi que la construction du récit lui-même), comme un moyen de s’arranger avec cette expérience traumatisante. L’article montre comment le récit d’Albukrek oscille entre résignation et résistance. Le journal d’Albukrek soulève la question de savoir quel est le meilleur moyen d’obtenir la guérison: par le souvenir ou par l’oubli? L’usage sélectif du récit et du silence par Albukrek suggère que le silence (et l’oubli) peuvent être vus comme un instrument d’action, comme le récit (et le souvenir) lui-même. Le journal militaire d’Albukrek et le récit de sa vie suggèrent que les études d’histoire orale et les écritures de vies peuvent grandement enrichir la recherche historique sur la Turquie.

LES DOCUMENTS OTTOMANS DE LA BIBLIOTHÈQUE KAÏREIOS D'ANDROS (GRÈCE)

Grâce à une invitation de M. Demetrios Polemis, directeur de la bibliothèque Kaïreios d'Andros et spécialiste infatigable de l'histoire de l'île, une mission de recherche du Programme d'études turques (Rethymnon, Institut d'études méditerranéennes, FORTH) a réalisé, entre le 10 et le 14 juin 2002, un catalogue préliminaire des documents ottomans de la bibliothèque Kaïreios, en vue de leur étude ultérieure. Les membres de la mission, Elizabeth Zachariadou et Elias Kolovos, voudraient, dans cette courte note, remercier le directeur et le personnel de la bibliothèque pour leur cordiale hospitalité.

Andros, qui est l'île la plus au nord des Cyclades, dans la mer Egée au sud-ouest d'Eubée, et la deuxième après Naxos pour sa superficie (374 kilomètres carrés), a une topographie montagneuse parsemée de vallées fertiles avec beaucoup de rivières, ruisseaux, torrents et sources. Dans ces vallées se sont développés les habitats, aujourd'hui dispersés presque dans l'île entière, qui se caractérisent traditionnellement par l'agriculture et l'élevage.

Comme les autres îles des Cyclades, Andros[1] s'est retrouvée, après 1204 et pour plus de trois siècles, sous la domination de seigneurs latins, avant de passer aux mains des Ottomans. Depuis 1440, elle se trouvait sous la domination de la famille Sommaripa de Vérone. En 1537-38, les expéditions navales du *Cezâyir beğlerbeğisi* Hayreddîn Barbarossa ont

Elias KOLOVOS est chercheur en histoire ottomane, Institut des Etudes méditerranéennes, Melissinou & Nikiforou Foka 130, P.O. Box 119 Rethymno 741 00, Crète, Grèce.

[1] D.I. POLEMIS, *Ιστορία της 'Ανδρου*, Petalon 2, Andros, 1981 ; B.J. SLOT, *Archipelagus Turbatus, Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c.1500-1718*, Istanbul, 1982.

renforcé la suzeraineté ottomane sur les seigneurs latins. A Andros, le seigneur Crusino Sommaripa a envoyé lui-même à Hayreddin Pacha en 1538 une délégation qui acceptait la suzeraineté ottomane, afin de conserver son propre pouvoir à l'aide d'un *berât*, en échange du paiement d'un impôt annuel (*maktû*). En 1564, les notables des environ 1800 familles grecques et albanaises d'Andros ont fait appel au *sancakbeği* et au *kâdı* du Négropont pour porter plainte contre les 50-60 familles latines de l'île. Ils ont demandé l'expulsion des Latins et la prise en charge par eux-mêmes du paiement des impôts. Francesco Sommaripa, qui était alors le seigneur de l'île, a cependant conservé son pouvoir en tant que *mültezim*, à la suite de fructueuses négociations à Constantinople[2].

En 1566, avec les expéditions navales de Piyale Pacha, le seigneur latin de Naxos, Giacomo IV Crispo, a été chassé et les îles de l'Egée centrale ont été cédées au favori juif du sultan Selim II, Joseph Naci, qui a pris en ferme leurs impôts mais ne les a jamais visitées. Andros a connu à peu près le même sort.

Après le décès de Naci, en 1579, le Kapudan Pacha Kılıç Ali a transformé les îles de la mer Egée centrale en *sancak* centré à Naxos, ce qui a marqué le début de la période de domination directe des Ottomans sur les îles. Des *kadı*s se sont installés dans les îles[3] et les documents mentionnent des habitants musulmans, qui étaient pour la plupart des chrétiens convertis à l'islam. A Andros, la présence d'un *naib*[4] est mentionnée pour la première fois à la fin de 1583. La domination ottomane sur Andros, et plus généralement sur les îles de la mer Égée centrale, a pris fin en 1821, avec la révolution grecque.

Les documents ottomans de la bibliothèque Kaïreios d'Andros appartiennent en majorité à la période de la domination ottomane directe (1579-1821) et constituent un témoignage de la situation politico-judiciaire, avec des informations précieuses pour la vie économique, sociale et culturelle de l'île.

Notre mission de recherche a eu les résultats suivants. Nous avons rédigé un catalogue des 405 documents ottomans rassemblés à la bibliothèque, qui sont surtout des photographies de documents provenant des monastères de l'île, répartis dans plusieurs fichiers. La plupart des documents viennent du monastère d'Agia (268 documents), et du monastère de Saint-Nicolas (76 documents). Les 63 documents restants proviennent de collections privées.

[2] [Salih] Safvet, "Nakşe (Naksos) dukalığı, Kiklad adaları," *Ta'rîh-i 'Osmânî Encümeni Mecmû'ası* 4 (1913) 1450; *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565),* Ankara, 1995, <Özet – Transkripsiyon ve İndeks>, I, 140-41, 190-91, 199-200, 201-2, <Tıpkıbasım>, nos 252, 348, 367 et 369.

[3] Kaïreios Bibliothèque, documents ottomans, nº 3 (*hüccet* de 988, Ramazan, certifié par le *kadi* de Naxos, Mehemmed bin Ahmed.)

[4] Kaïreios Bibliothèque, documents ottomans, nº 4 (*tezkire* de 991, Zilhicce, certifié par le *naib* d'Andros, Abdülkerim.)

En nous fondant sur ce catalogue, nous avons rédigé deux catalogues de classification préliminaire des documents, par ordre chronologique et par type diplomatique. Les documents couvrent les années 987-1307 de l'Hégire (1579-1891). Parmi eux, 42 documents datent des deux premières décennies de la domination ottomane directe (1579-1600). Les documents qui datent d'après 1821 proviennent surtout des archives du monastère de Saint-Nicolas et concernent les *metochia* qu'il entretenait dans les territoires de l'Empire ottoman (dans les îles de la mer de Marmara et ailleurs). En ce qui concerne le type diplomatique des documents (voir table), nous avons trouvé 25 *firmans* et 8 documents de Kapudan Pacha. La moitié environ des archives proviennent du tribunal islamique d'Andros. Il y a également une série de documents des fonctionnaires ottomans qui siégeaient dans l'île en tant que fermiers des impôts.

Le fait que la plupart des documents proviennent des monastères démontre la participation particulière de ces derniers à la vie de l'île sous domination ottomane. En outre, les deux monastères orthodoxes qui ont sauvegardé des documents ottomans dans leurs archives, ainsi que l'Église orthodoxe en général, ont été particulièrement favorisés après la fin de la domination latine. L'évêché d'Andros a été restauré sous Joseph Naci pour la première fois depuis plusieurs siècles. Ce renseignement a été donné en 1576-77 par le protonotaire du Patriarcat œcuménique et savant renommé Théodose Zygomalas, qui visitait alors l'île en tant qu'exarque patriarcal. Il nous apprend aussi que le monastère d'Agia, fondé avant 1535, a été rénové ces années-là. Le monastère de Saint-Nicolas est mentionné pour la première fois en 1602.

De façon caractéristique, le plus ancien document de la bibliothèque Kaïreios[5] mentionne justement les efforts du Patriarcat de Constantinople pour soustraire, en faisant appel au sultan, le monastère d'Agia à sa soumission fiscale à l'Église catholique. Il s'agit d'un *firman* du sultan Mourat III adressé aux chrétiens, *emîn*s et fermiers des impôts de Naxos et d'Andros, issu le 17 Chaban 987 (9 octobre 1579) à Constantinople, à la demande du patriarche Jérémie II. Le patriarche se plaignait parce que les Latins d'Andros empêchaient son représentant Joseph de percevoir les revenus des foires et les *rüsum* des vignobles, des jardins fruitiers et des moulins appartenant au monastère d'Agia, qui étaient soumis au *mîrî*. Selon les dires du patriarche, les Latins considéraient que ces tributs devaient revenir au Pape. Le sultan a ordonné aux *emîn*s chrétiens de rendre ces tributs au représentant du Patriarche selon l'*âdet* et le *kânûn*.

Le Programme d'études turques a conçu un projet pour l'étude des documents ottomans de la bibliothèque Kaïreios d'Andros. Les documents seront publiés en résumé, dans les perspectives suivantes :

- l'étude du système judiciaire et fiscal d'Andros, le système foncier et la production (en particulier la production de soie pour laquelle

[5] Kaïreios Bibliothèque, documents ottomans, nº 1.

Andros était célèbre) durant la période ottomane, et l'étude comparée des *defter*s du gouvernement central tenus à Istanbul et des documents locaux en grec.

- plus particulièrement, l'étude dans le cas d'Andros du système dit « privilégié » des habitants des îles de la mer Egée, l'organisation communautaire, ecclésiastique et monastique de l'île, et la comparaison des documents provenant des autorités ottomanes et des documents grecs venant des notaires locaux, des évêques et des monastères.
- l'étude de l'influence des pirates sur la vie de l'île.
- enfin, l'étude plus approfondie des toponymes et anthroponymes d'Andros.

Plus généralement, l'étude des documents ottomans d'Andros pourrait contribuer à une étude globale de la situation des îles de la mer Egée sous domination ottomane.

Classification préliminaire, par type diplomatique, des documents ottomans d'Andros

*Firman*s et copies des *firman*s	25	977-1193 (1579-1779)
Buyuruldu et lettres du Kapudan Pacha	8	1022-1225 (1613-1810)
Documents du *defterdar* (*irad-i cedid*) et du *kethüda*	4	1216-1218 (1801-1804)
Tezkire, *hurûf* du *mutasarrif*, du *mütesellim*, du *zâbit*, du *voyvoda* d'Andros	118	1032-1197 (1623-1783)
Fetvâ	4	
Arz ve ilam pour la plupart des fonctionnaires du tribunal d'Andros	4	1033-1166 (1624-1753)
*Hüccet*s pour la plupart des fonctionnaires du tribunal d'Andros	190	988-1252 (1580-1836)
Temessük, *tezkîre*, *hurûf*, *vesîka*, *namîka*, *mürâsele* des fonctionnaires du tribunal d'Andros	36	991-1191 (1583-1777)
Mektup	10	
Arzuhal	6	

Elias KOLOVOS, *Les documents ottomans de la bibliothèque Kaïreios d'Andros (Grèce)*

Cette brève note présente un premier inventaire de 405 documents ottomans provenant de l'île d'Andros. La plupart des documents étaient conservés dans les monastères de l'île. Les documents constituent une source importante pour étudier la société de l'île et l'administration locale, en particulier la cour du *kadı* et la collecte des impôts pendant la période de la domination ottomane directe (1579-1821).

Elias KOLOVOS, *The Ottoman Documents of the Kaïreios Library of Andros (Greece)*

This short note presents a preliminary investigation of 406 Ottoman documents, which have been located in the Aegean island of Andros. The documents were mostly preserved in the archives of the monasteries of the island. They constitute an important source for the study of the island society and the local administration, especially the *kadı*'s court and the tax collection, during the period of Ottoman rule (1579-1821).

Comptes Rendus

Étienne DE LA VAISSIÈRE, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France — Institut des hautes études chinoises, coll. Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, vol. XXXII, 2002, 413 p. + 8 planches et 6 cartes.

Given the wide interest of recent years in the so-called "Silk Route" across Inner Asia, this thorough study of a group which spearheaded these transcontinental commercial and cultural exchanges is most timely, especially as this group of the Sogdian merchants has never been isolated for study previously in any depth; moreover, as the author notes at the outset, the group is one of the few historically-attested entities along routes which have, from the viewpoint of material remains, left virtually no vestiges.

Thus the Sogdian merchants are rightly regarded as key figures, over a period of almost fifteen centuries, in a whole nexus of commercial, cultural and religious connections spanning the Asian continent and connecting the three of the early centres of Old World civilisation, China, the Indian subcontinent and the Near East. Apart from conveying the material of trade, they played a leading role in introducing Buddhism to China in the 2nd — 3rd centuries A.D., and then four centuries later brought new faiths from the Near East, Manichaeism and Nestorian Christianity, to Inner Asia and to Turkish and Chinese peoples; and it was from the merchants' base in Transoxiana and the neighbouring Iranian land of Khwarazm that the first missionaries went forth to the Turks bearing the new faith of islam.

M. de La Vaissière has been facing the difficulties familiar to anyone essaying a wide-ranging theme of Inner Asian history, including the need for an immense battery of linguistic skills, in ancient and modern tongues, for a region which was linked with such disparate outside cultures as those of China, India and the Middle East. In earlier generations, not even such giants as Marquart and Pelliot could hope to encompass all these and to study the sources at first-hand, and the present author, whose skills are clearly impressive, nevertheless acknowledges that much of his work has had to be through the medium of translations by specialists in particular spheres. In any case, the relevant documentation is largely external. A scholar like S. D. Goiten could construct from the Cairo Geniza records a wonderfully-detailed picture of mediaeval Jewish commercial activities in the Mediterranean basin and the Red Sea region, with the modern outsider entering into the minds, the daily life and problems of the participants, known to

us across the centuries by name and family, and we know a great deal about the legal and social mechanisms by means of which this trade was conducted. The Sogdian merchants, on the other hand, remain shadowy persons, largely nameless figures, and we possess only a handful of Sogdian documents which throw light on the practical procedures of their trading. Unless new documents turn up —admittedly by no means improbable in a region still so little explored as Inner Asia— the history of these merchants must be constructed largely from outside them.

The " Sogdian Ancient Letters " stemming from Dunhuang and probably datable to the early 4th century A.D., and the documents from Mount Mug in the upper Zarafshan valley of Sogdia, from the period just before the Arab invasions, are thus extraordinarily precious for a book like this, and the author provides translated texts and commentaries on selected ones of these documents giving information on the network of trading posts which stretched from Bukhara and Samarqand through Lulan and Dunhuang in the eastern part of what is now Sinkiang through Gansu to Chang'an and Luyoang in China proper. Their information on Sogdian colonies in Northern China can be fleshed out from references in the Chinese annals, but there is also an information on Sogdian trade connections with the Buddhist lands of Bactria and Gandhara ruled by such dynasties as the Kushans and Hephtalites ; and recent discoveries of inscriptions in the inaccessible valleys of the Indus headwaters, mentioning Sogdian traders who passed along these hazardous ways, and written in the Indian Brâhmî and Kharoṣṭhî scripts, supplement the information already known.

From such materials as these, plus the scattered mentions of the Sogdians in outside sources, extending in time up to Maḥmûd Kâshgharî's Arabic-Turkish dictionary, the *Dîwân lughât al-turk* from the last decades of the 11th century, the author has carefully constructed a picture of this trans-Asiatic commerce. Bales of silk, he points out, played a quasi-monetary role in Chinese society, where metalic coinage was of low intrinsic value and often insufficient in quantity, and the exportation of silk westwards, particularly under the Tang dynasty, went in considerable measure to finance Chinese imperial expansion through Sinkiang as far as Transoxiana, where the imperial army was famously checked in 751 near Talas by the Arabs. But there were always other products than silk, such as lacquered wares and bronzes (especially mirrors), paper and possibly porcelain, if the testimony of Arabic sources from the caliphal period is to be interpreted as referring to overland and not sea-borne traffic. And conversely, the traffic was far from being one-way : to China and India there came from the Middle East and Levant cloth, gold and silver wares, precious stones and glass ware, not forgetting slaves gathered from the Turkish and other peoples living along the Silk Route. The author also builds up an authoritative picture of the social and economic structure of the Sogdian merchant communities themselves, including their use, first of Hellenistic-type coins, and then of Sasanid Persian silver dirhams, until at least the end of the 7th century.

Moving as the Sogdians did right across Inner Asia (whilst their Iranian kinsmen, the merchants of Khwarazm, conducted a commerce northwards into the Turkish steppes towards the Urals and Volta basin, achieving contacts with such early Turkish peoples as the Khazars and Bulgars), they necessarily interacted with Turkish peoples of the steppe and desert zones. Byzantine sources of the 6th century seem to attest the activities of Sogdo-Turkish merchants supplying the silk so much in demand for Byzantine court and ecclesiastical ceremonial ; Sogdian and Khwarazmian traders must have carried Sasanid and Sogdian silverware both to the forest zones of Russia beyond the Urals and the Kha-

zar lands of the South Russian and northern Caucasus steppes, in both of which environments several bowls with Sogdian inscriptions have been found. Further east, it seems to have been the Sogdian colonies in Gansu which first brought Sogdians into contact with the easternmost Turks, bringing Buddhism into what is now Mongolia, the older layers of which faith show Sogdian and Chinese influences. Above all, Sogdians were the catalysts of the celebrated conversion of the Uyghur Qaghan to Manichaeism at Luoyang in 762-763, on the evidence of the trilingual Chinese-Turkish-Sogdian Qarabalghasun inscription, since both Manichaeism and Nestorian Christianity had been implanted in Sogdia itself at least by the 5th or 6th centuries; some Chinese sources of the Tang period make Manichaeism the official religion of the *hu*, the non-Chinese, above all Sogdians, in China.

The texts show that, subsequently, Sogdian merchant activity in Inner Asia gradually lost its impetus, and the Sogdian communities scattered along the Silk Route and within China became progressively absorbed by the local Turkish and Chinese communities. The process seems to have been especially clear in the Uyghur khanates, both before and after the key date in Uyghur fortunes of 840: an appreciable number of the Uyghur envoys to the Chinese court in the mid-10th century bear Sogdian family names. Further west, Semirechye was for long another region of Turkish-Sogdian fusion, with Nestorianism as a lively faith there, and Kâshgharî noted that, in the Qarakhanid capital of Balâsâghûn, in the Issik Kol basin of what is now the Kirgiz Republic, the population was bilingual in Turkish and Sogdian. Here and along the Silk Route proper, the use of Sogdian was a long time dying. William of Rubruck, en route for Qaraqorum in 1253 and passing through Cailac/Qayaligh in the Ili valley, mentions that the Nestorians of the region still had their own language for liturgical and literary purposes, and this must have been Sogdian (thus assumed by P. Jackson and D. O. Morgan in their English translation of and commentary on Rubruck's travels, *The mission of Friar William of Rubruck*, London, 1990, 148 n. 3, and presumably in the 1993 French translation of C. Cl. and R. Kappler, mentioned by La Vaissière at p. 330 n. 144).

M. de La Vaissière's study is an exhaustive, richly-documented one, which displays formidable erudition and is written in a clear, flowing style. Though focussed on the Sogdians, his study is truly a multi-cultural one, and will surely be the standard work of reference here, as opposed to the numerous popularising books on the Silk Route which have appeared in recent years. From the aspect of typography, the book is a joy to read; the maps are clear and informative, and the illustrations, depicting objets d'art and document facsimiles, of exemplary clarity.

C. Edmund BOSWORTH

Cahiers d'Asie centrale nº 9, *Études karakhanides*, Tachkent-Aix-en-Provence, Institut français d'études sur l'Asie centrale — éditions Edisud, 2001, 302 p.

For long regarded as a marginal dynasty of the Islamic world, with a dynastic chronology and nomenclature which, on the evidence of the limited written sources and the more ample but confusing nusmimatic ones, seemed incapable of satisfactory resolution, the Qarakhanids have received only a limited attention from Islamic historians. It is modern

specialists on Inner Asia as a whole who are now looking at the relationship of the dynasty with its wider cultural and economic environment and who are bringing the Qarakhanid rulers into the clearer light of history. As the present book shows, these specialists include a very significant number of Russian and indigenous scholars from the five post-1991 Central Asian republics, but also some Chinese ones, given that the eastern khanate of the Qarakhanids, with such centres as Kashghar, Khotan and Kayalïk, fell within the modern Xinjiang province of the PRC.

The present volume provides a rich conspectus of this new burst of scholarly activity. A penetrating and wide-ranging introductory chapter by Jürgen Paul ("Nouvelles pistes pour la recherche sur l'histoire de l'Asie centrale à l'époque karakhanide (X^e^ — début XIIIe siècles)", p. 13-34) surveys the varying tasks and directions of this new research; his critical examination here of the semi-legendary stories of the Islamisation of the Qarakhanids' forebears is especially valuable. For well over a century of research on the dynasty, numismatics have seemed to be the main material evidence for dynastic politics, chronology and titulature, and this type of information is now coming out of Central Asia in a steady stream as new coins hoards are discovered and collections come on the market. Boris D. Kotchnev's closely-researched two chapters ("Les frontières du royaume des Karakhanides" and "La chronologie et la généalogie des Karakhanides du point de vue de la numismatique", p. 41-48, 59-75), illustrate this and bring significant corrections to earlier attempts at reconstructing a dynastic chronology, e.g. by Pritsak and Bosworth. It likewise appears that the system of hierarchy within the Qarakhanid khanate(s) put forward by Pritsak —certainly that of an eventual division into Western and Eastern khanates, but then with a complex system of co-khans and subordinate khans who moved up the hierarchical ladder through succession or through the internecine warfare which characterised much of the dynasty's history, changing their titles en route— was probably an over-neat and over-systematised one for a more confused and less principled reality.

Qarakhanid history is also now being viewed, and illuminated, from other perspectives. One of these is the Chinese angle, significant for the history of the eastern khanate (which has in any case tended to have been neglected, if only through the comparative paucity of relevant literary sources, as compared with the western khanate, more connected as were the Transoxanian lands of this last with events in the eastern Islamic, Iranian lands), although the entire region of Central Asia, including Transoxania and Semirechye, had once formed part of the western Anxi province of the Tang empire. Hence it is modern Chinese scholars who are now prime workers in the archaeology and numismatics of Xinjiang, and these achievements are highlighted in the contributions of Michal Biran ("Qarakhanid Studies: a View from the Qara Khitai Edge", p. 77-89) and Liu Yingsheng ("A century of Chinese research on Islamic Central Asian History in retrospect", p. 115-129).

Whilst the limited Arabic, Persian and early Turkish historical and literary sources on the Qarakhanids have been well exploited in past years, a further genre, that of Ḥanafî Islamic legal literature emanating from the towns of Transoxania and Farghana, above all from Bukhara and Samarqand, appears likely to provide significant new information on Islamic intellectual life and everyday society of the time. In his "Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et Samarcande entre le XIe et le début du XIIIe siècle", p. 131-140, Achirbek Mouminov examines what appears to be a rich corpus of manuals of *fiqh*, works on *uṣûl al-fiqh* and *ikhtilâf*, collections of *fatwâ*s and biographical literature of the type already familiar from the works of al-Nasafî and al-Sam'ânî. It is thus clearly a pressing desideratum that the manuscript holdings of such libraries as that of the Uzbekistan Aca-

daemy of Sciences in Tashkent should be systematically examined and described, for there is probably a rich hoard of juridical literature to be found there. The present reviewer would, incidentally, like to think that it might enable identification of the Bukharan *dânishmand* who acted as a diplomatic envoy from the Seljuq leaders (seconded to them by the Qarakhanids ?) to Sultan Mas'ûd of Ghazna at Bust in 428 / 1036 (cf. Abu 'l-Faḍl Bayhaqî, *Târîkh-i Mas'ûdî*, ed. 'A.A. Fayyâḍ, Tehran 1350 / 1971, p. 660).

The last group of studies shows how an extremely extensive geographical area of the former Qarakhanid dominions is now being examined by archaeologists and architectural historians. Contributions here include that of Valentina D. Goriatcheva (" À propos de deux capitales du kaghanat karakhanide ", p. 91-114) on Balâsâghûn / Quz Ordu in Semirechye and Uzgend in Farghâna, both of them regional capitals of the Khans figuring in both the historical and numismatic materials ; of Karl M. Baypakov (" Culture urbaine du Kazakhstan du sud et du Semiretchie à l'époque des Karakhanides ", p. 141-175), whose maps alone show how rich in sites are the upper Syr Daria valley, the Talas and Chu valleys and those of the Ili and other rivers running northwards into Lake Balkhash ; and M. A. Boubnova (" L'extraction des minerais et le mode de vie des mineurs au XIe siècle : l'exemple du Pamir oriental ", p. 177-187), describing silver minings sites, one situated at a height of 5,000 metres, discovered by archaeological exploration in the Murghâb district of the Autonomous Region of Upper Badakhstan, modern Tajikistan, and parallel to the well-known ones at Panjhîr in northeastern Afghanistan, described in the Arabic geographical literature of a slightly earlier period.

The studies on the Qarakhanids which make up the greater part of the book are rounded up by a study *hors dossier* on an obscure but intriguing topic which will interest students of the recent history of Russia's former eastern lands : Sébastien Peyrouse's " Pour une histoire des mouvements chrétiens en Asie centrale. Le cas de l'Église luthérienne " (p. 209-234). The author deals mainly with the fortunes of the Lutheran churches, essentially those of German settlers in the Volga region and then in the newly-conquered Central Asian lands, from the time of Catherine the Great to the present day, but notes that there were also Mennonites, Baptits, and even Seventh Day Adventists and Jehovah's Witnesses involved here.

The closing section, " Notes et documents " (p. 237-302), brings reports on the activities and discoveries over recent decades by the various French archaeological missions in Inner Asia, from Turkmenistan and Bactria to Xinjiang.

This is indeed a rich and stimulating volume ; not the least of its virtues for Western, non-russophone readers, is that it lists and in some cases analyses a great and significant array of recent and contemporary writing in Russian on the region.

C. Edmund BOSWORTH

Ingeborg HAUENSCHILD, *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschgari. Eine Untersuchung aus sprach- und kulturhistorischer Sicht,* Turcologica, Bd. 53, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, 295 p.

A specifically important role of the animals in the life of nomadic societies, the Turkic peoples included, has been known for centuries to ethnologists and anthropologists.

As for the Turcologists, they made on several occasions efforts to describe and identify the animals the names of which they could find in the texts of various kinds, from the Orkhon inscriptions to reports delivered by modern travellers, geographers, linguists, etc. As a result, a rich scientific literature has been created to cite the names of such celebrated researchers as W. Bang, L. Bazin, G. Clauson, A. von Le Coq, G. Doerfer, K. Menges, J. Németh, J.-P. Roux, A. M. Ščerbak, J. Seully or D. K. Zelenin. A special conference devoted to " The horse in ancient Altaic civilizations ", held in 1964 in Pieterberg, should be mentioned in this connexion *(Proceedings of the Seventh Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*, *CAJ*, X, 3-4, 1965, p. 141-338). It will be observed that Turkic zoological terms appear not only in monographical studies but also in literary texts, encyclopedias and dictionaries. The analysis of this abundant and manifold material demands not only erudition in philology and linguistics but also a deepened knowledge in zoology. The author has succeeded in accomplishing these demands and thus was able to make a remarkable step to the thorough knowledge of the problem.

There is no doubt that the zoological information contained in the generally appreciated *Dîvân luγât at-turk* (11th century) is a source of exceptional value for our better knowledge of the animal world of the medieval Turks since it embraces both wild and domestic animals along with their names, detailed descriptions, and indications concerning other creatures. Furthermore, those observations are due to a highly educated man of the epoch, lexicographer and polyglot, who formulated his descriptions in Arabic. The Turkic terms which he used belong not only to his native Karakhanid language but also to some other Turkic vernaculars : arγu, čigil, oγuz, qypčaq and jaγma.

Notwithstanding the fact that Maḥmûd al-Kâšγarî's work has been known to several generations of Turcologists, namely owing to a number of partial elaborations and text-editions, the last being that by R. Dankoff and J. Kelly (1982-1990), some consistent problems continue to bother the Turcologists and the author of the monography under review is just one of them. During the last ten years I. Hauenschild published at least six studies devoted to zoological and botanical terms found in Maḥmûd's works and in other Turkic languages.

Her present work consists of the following parts : 1. Preface ; 2. Introduction ; 3. Zoological vocabulary ; 4. Abbreviations for languages and dialects ; 5. Index of zoological terms.

As we are informed in the Preface, there are in the *Dîvân luγât at-turk* ca. 250 Turkic terms denoting wild and domestic animals, viz. not only their species and genus but also their sex, age and other features. All those terms have been analysed by the author from the linguistic and historical point of view. It has been indicated when and where they did appear for the first time, to which kind of changes they have been subjected, in which languages they have persisted to the present day or in which they have been substituted by other terms. At the same time, I. Hauenschild successfully tries to confront the given Arabic terms with the zoological reality of Central Asia. In doing so she also takes into consideration additional elements found in the text, viz. multiple proverbs, verses and grammatical examples. Examined from the cultural and historical point of view, they appear as a clear, in fact little known picture of the attitude of the Turks towards animals, their relation to breeding and hunting.

In the next part of the book, " Introduction ", we can find the main principles adopted by the author and a list of the most important problems offered by the *Dîvân* (p. 1-9). After a short presentation of the literature on the subject there follow six numbered para-

graphs: 1. Remarks concerning the zoological vocabulary. 2. Remarks on the gloses. 3. About the classification of the animals' names (Collective names; Names of the genus and of the species; Special sexual names; Special names for designating the age; Names conditioned by a function). 4. On morphology (Derivates; Composita; Names formed with sentences (*Satznamen*)) 5. Motives for giving names. 6. Names connected with the tabu. The reader receives here a precious information on the character and value of the linguistic material contained in the *Dîvân* from cultural and historical prospect. It appears that the frequency of citations depends on the position attributed to a given animal both from positive and negative reasons. As far as domestic animals are concerned, the first place belongs to the horse, cited 305 times, then follow: the sheep, the dog, the camel, the corned cattle, the ass, the goat and the cat. Among wild beasts the wolf and the lion are at the top. In this type of research quite important is the answer to the question: in what degree is the zoological terminology indigenous and in what is it a foreign one? And so, according to the author's calculation, 10 % of the names on the list are foreign words. The question is of words loaned from Iranian, Indian and Chinese languages. Their usage is, however, restricted to a number of local dialects.

Serious difficulties are due to the fact that Turkic names of animals have been defined by the near-by standing Arabic terms which, however, only in relation to domestic animals can be acknowledged as precise definitions. As for the wild beasts, Maḥmûd makes use of names which are almost exclusively known in the Arab world and which, as a rule, cannot be found in works written by ancient Arab writers. Maḥmûd often uses to transfer those names to such animals which appear exclusively in Central Asia. In other words, he identifies the species (Germ. *Species*) of the animals living in his motherland with a similar genus (Germ. *Art*) of the animals pertaining to the Arabic area. In lack of a convenient Arabic term he presents his own description of a given animal, often comparing it to other creatures. This gives the reason for numerous mistakes and false interpretations committed by ancient and recent researchers. At the same time the data furnished by Maḥmûd are often the unique source of information about the external look of the animal, its habitat and its usefulness for men. A real crux for Turkologists are some cases in which Maḥmûd offers a translation which already at the first glance seems to be evidently false: for instance he translates the Turkic *qaz* ("goose") by the Arabic *baṭṭ* ("duck"), or the Turkic *âr böri* ("golden jackal") by the Arabic *aḍ-ḍabu* ("hyena"). I. Hauenschild is persuaded (in opposition to some other researchers) that in similar cases we cannot speak about simple mistakes, but about the author's conscious endeavour to apply a different way of classification. This is not quite convincing.

The explanation of this and similar difficulties must be confronted by a modern researcher. I. Hauenschild has boldly attacked the task and succeeded in solving the majority of such difficult questions.

This can be easily observed in the main part of the book entitled, as already mentioned, "Zoological vocabulary" (p. 11-250). We find there, arranged in alphabetical order, 254 articles (references to main previous texts included) devoted to particular animals. The articles are of various size —starting from a couple of lines up to a few pages. The animals having the highest range in everyday life and in the folk beliefs have been treated with special care. We can speak here of clearly semantic groups like in the case of the horse: *at, aḏyir, arqun, be, köčüt, qisrâq, qulun, sip, tây, tosun, yund,* etc. The articles are arranged according to a fixed scheme: the main Turkic name is followed by Maḥmûd's

interpretation, translated into German. Then follow : a precise and competent identification of the animal, its place in the Latin general classification along with additional remarks on it, among others its useability in popular medicine. The linguistic analysis embraces mainly the phonetic value and the origin of the word, its dialectic appartenance, its semantic development and its eventual continuation in newer dialects. It appears quite often that a given term is a *hapax legomenon* and that its registering by Maḥmûd is of particular value for the Turkic linguistics.

As far as identification and etymologizing of zoological terms are concerned, the author makes on several occasions critical remarks about earlier opinions and hypotheses. I. Hauenschild most often engages in polemics with late G. Clauson, as well as with R. Dankoff, M. Erdal, A.M. Ščerbak and some others. It stands to reason that we cannot in this place take position towards all proposals made by her. It will be, however, broadly observed that she discusses with due care the cases of euphemism resulting from the linguistic tabu, a phenomenon that has been known from time immemorial. Also the position of main animals in animal calendar cycles has been carefully examined.

The arguments brought forward by the author both from biological, historical, ethnological and linguistic view-points are well-wedged, fresh and ripe. The author makes use both of classical and modern zoological publications (Cf. the list of publications) and his linguistic proposals are precise and of recent date.

A few critical remarks, or better, additions, are of second-plan and do not affect the substance of the work. In the group of Turkic languages and dialects in which Maḥmûd's zoological terms have found their continuation references to the Karaim language are made exceptionally whereas references to the Armeno-Kipchak are totally neglected. It is hardly explicable since just in that language ca. 250 zoological terms, breeding and hunting included, are evidenced. It is true that in their majority they are of foreign (Slavic or Armenian) origin, but just such terms as : *aslan, baha/baγa, bala, bit, boru, buγa, burča, čïpčïχ, déva, déva χušu, éčk'i (ék'či), érk'ek', éšak', inak', it, it čibini, k'iyik', k'ugurčin, χara χuš, χalïr, χaz, χïsχač, χoy, χoyan, χozu, χurtk'ina, mači/maši, maymud, oguz, suv aslanï, suv χara χušu, suv sïγïrï, tavuk', tiši, tulk'u* could probably be adduced and supplement the list.

The Index of cited works (p. 253-262) embraces the most important works dealing with the animal world of the Turks and multiple dictionnaries as well. It can be easily supplemented by such texts as : J. Németh, " Das Volk mit den scheckigen Pferden ", *KCsA I Ergänzungsband* I, 4, 1938, p. 345-352 or L. Potapov, " Oxotnič'i pover'ja i obrjady u altajskix turkov ", *Kultura i pis'mennost' vostoka* V, Baku, 1929. It has been known that the word *sarïčγa* has penetrated the Polish language as observed by T. Kowalski, " Szarancza ", *Jezyk Polski* XXVII, 1947, p. 52-55. A. Zajaczkowski in his *Studia orientalistyczne z dziejów slownictwa polskiego* (" Oriental studies on the Polish vocabulary ", 1953) analysed such words as : *szarancza*, *balyk, sarna.* The same Turkologist devoted a special care to the word *bulbul/bülbül* in : *Poradnik Jezykowy* 7 (122), 1954, p. 3-13. Besides one could eventually include the observations made by the undersigned : " Beekeeping among the Turks. A historical and linguistic evidence ", *Acta Orientalia* XXXII, 1970, p. 241-277 or " Pigeons on the Turkic Roof. Some Historical and Linguistic Remarks ", in : *Altaica Osloensia. Proceedings of the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16, 1989*, Oslo, 1990, p. 361-370 ; also in Turkish : " Türk çatılarında güvercinler. Bazı tarihsel ve dil-

bilimsel notlar". Çeviri Reşide Gürses-Dursun Ayan, *Toplumsal Tarih*, 25, Ocak 1996, p. 39-45.

We should be grateful to Ingeborg Hauenschild for her most competent and instructive work.

Edward TRYJARSKI

Saints et héros sur la Route de la soie, Thierry ZARCONE, Ekrem IŞIN et Arthur BUEHLER éds, *Journal d'histoire du soufisme* III, 2001-2002, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, 2002, III + 401 p., ill.

Les deux premiers numéros (il s'agissait en l'occurrence d'un tome double, vol. I-II) de cette nouvelle revue lancée il y a trois ans par Thierry Zarcone, Ekrem Işın et Arthur Buehler, étaient consacrés aux multiples aspects de la confrérie Qâdiriyya. Cette seconde livraison (donc volume III), qui se compose de deux parties, est tout aussi captivante. On y trouve d'abord dix articles sur les *Saints et héros sur la Route de la soie* (p. 1-198), ensuite huit textes touchant au soufisme et aux *tarikat*, réunis sous le titre de *Miscellanea* (p. 199-347), puis des résumés en français et en anglais de toutes les contributions (p. 349-356), enfin douze comptes rendus (p. 357-371), et une substantielle bibliographie de publications sur le soufisme et les *turuq* parues de 1999 à 2001 (p. 373-400).

Dans l'introduction de la première partie (« Introduction. Les mausolées du bassin du Tarim : deux millénaires d'histoire », p. 1-6), Masami Hamada présente rapidement les principaux mausolées islamiques et préislamiques du bassin du Tarim dans le Xinjiang, en les replaçant dans le contexte historique qui a permis leur apparition. Il conclut en rappelant que « depuis les années quatre-vingts " avec l'appui du parti et celui du gouvernement de la Région Autonome [Uyghur du Xinjiang] " les mausolées des héros de la " culture nationale des Uyghur ", comme Mahmûd al-Kâshgharî et Yûsuf Khâss Hajib, sont honorés et servent à la commémoration de la " gloire culturelle de la grande patrie " qu'est la République populaire de Chine… ».

Karl Reichl examine, sur la base d'un grand nombre d'exemples (« Hero and Saint : Islamic Elements in Uighur Oral Epics », p. 7-24) le rôle de l'islam dans deux épopées orales ouïghoures, qu'il compare à une épopée héroïque ouzbèke. Il démontre ainsi l'existence d'un mélange de croyances sunnites avec des croyances relevant de l'islam populaire, et des croyances de tendances chiites, mélange qui s'explique par le rôle que le soufisme et divers groupes religieux jouaient en Asie centrale.

Isenbike Togan (« Differences in Ideology and Practice : the Case of the Black and White Mountain Factions », p. 25-38) traite des tensions qui ont opposé, dans le bassin du Tarim aux XVIIe-XVIIIe siècles, deux lignages *naqshbandî* (descendant, l'un comme l'autre, d'Ahmad Khwâjagi Kâsanî, connu sous le nom de Makhdûm-i A'zâm, m. en 949/1543) représentant les mouvements de la Montagne noire et de la Montagne blanche. Alors que le premier groupe cherchait à maintenir les valeurs de la steppe dans un milieu sédentaire, le second avait opté pour des valeurs purement sédentaires. Ces deux visions du monde furent à l'origine de dissensions qui ont profondément marqué l'histoire de cette région. L'auteur termine en écrivant : « The society of Eastern Turkestan was able to leave its own imprint on Islam, as " Islam under khwâja rule " and later as Islam in China. »

Fruit d'une mission de terrain effectuée en août 1998 (« Tarim Basin Mazârs : A Fieldwork Report », p. 39-61), la contribution de Minoru Sawada décrit une trentaine de mausolées islamiques se trouvant en Chine, dans la partie méridionale de la Région autonome uygur du Xinjiang (bassin du Tarim : ville de Tashkurgan et oasis de Kashgar, de Yarkand et de Qarghaliq). Vingt-trois *mazârs* et cinq mosquées sont présentés, chaque présentation étant précédée d'une rapide introduction historique et d'une description sommaire de l'état actuel du monument (avec deux cartes de la région et douze photos prises au cours de la mission).

Masami Hamada (« Le mausolée et le culte de Satûq Bughrâ Khân à Artush », p. 63-87, avec deux photos du mausolée) cherche à comprendre, grâce à l'analyse du texte de l'hagiographie de ce saint, les raisons précises de la renaissance actuelle du culte rendu à ce souverain qarakhanide (dont le *mazâr*, assez ordinaire d'ailleurs, se trouve à une cinquantaine de kilomètres au nord-est de Kashgar). Il ressort de cette recherche que c'est surtout après la Révolution culturelle chinoise et ses avatars, et notamment à l'issue du XIIe congrès du Parti communiste de 1982, que le parti et le gouvernement ont reconnu que la diversité culturelle et la loyauté politique ne sont pas incompatibles, et que les intellectuels ouïgours s'intéressant beaucoup au passé glorieux de leur culture et à leur histoire, il fallait donc « réhabiliter » Satûq Bughrâ Khân en tant que héros de la nation ouïgoure. En conséquence, on fit écrire, entre 1979 et 1982, un roman de plus de mille pages consacré à Satûq Bughrâ Khân, ouvrage qui fut publié à Pékin en 1987…

À la suite d'une mission de terrain (en août 1998), Minoru Sawada (« A Study of the Current Ordâm-Padishah System », p. 89-111, avec huit photos et une carte des lieux) décrit un réseau de lieux de pèlerinage qui se situe en plein désert de dunes de sable, à l'est de la ville oasis de Yangi-Hissar, entre Kashgar et Yarkand. Il présente l'historique de ce réseau, sur la base de manuscrits et d'ouvrages imprimés en chagatay, en persan et en chinois, et décrit son état actuel.

Jean-Paul Loubes (« The "Rectification" of Documents of Architecture : the Appaq Khoja Sufi Complex in Kashgar », p. 113-132, avec trois photos et de nombreux plans et diagrammes) s'intéresse au cas du mausolée du roi soufi Appaq Khoja/Afâq Khwâja (1626-1694) de Kashgar (qui fut à l'origine d'une dynastie *naqshbandî* ayant gouverné la région de Kashgar entre 1679 et 1759), et qui reste depuis le XVIIe siècle le principal symbole de l'islam et du soufisme au Turkestan oriental. L'auteur étudie plus particulièrement la représentation architecturale chinoise de ce lieu saint, et constate qu'il s'agit en fait d'une nouvelle lecture des dessins des bâtiments par les auteurs chinois qui cherchent à perpétuer une tradition iconographique chinoise dans les livres qui traitent de la construction islamique au Xinjiang. Il termine son étude en écrivant : « … the revision of surveys has a special consequence. It can be considered as one step in the sinisation of space in this province. The real environment in oases is almost transformed. The Uygur architectural is gradually disappearing… In Xinjiang, the marching *modernity* will produce a new space. It will be a *Chinese space* ».

L'article de Thierry Zarcone, couvrant l'ensemble d'un immense territoire, trois fois plus grand que la France (« Le Culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », p. 133-172, avec sept photos), tout en étant très précis sur le plan des détails, cherche avant tout à montrer *globalement* sous quelle forme le culte des saints musulmans se maintient (encore) dans une partie de la Chine communiste. Il débute par un rappel historique de l'état des monuments du culte pendant la période républicaine (1941-1949), par un essai de typologie des saints au Turkestan oriental, et par la description des opérations de désa-

cralisation qui ont frappé certains mausolées avant et après 1949. La suite de l'étude permet de comprendre un des aspects de la logique de la politique de Pékin à l'égard du culte des saints et de l'islam au Xinjiang, ainsi que le discours officiel contre le culte des saints, discours élaboré par les intellectuels uygurs contemporains — plus ou moins liés au pouvoir communiste, mais dont l'argumentation s'inspire en fait davantage du *jadidisme* des XIXe-XXe siècles. Il y a lieu d'ajouter aussi que l'analyse de l'auteur s'appuie sur des textes publiés en uygur entre 1988 et 2000.

Cette première partie se termine par la traduction française de deux articles (datant de 1907 et de 1909) de N. Pantusov, à savoir : « Le mausolée de Mawlânâ Yûsuf Sakakî (ou Shakakî) » (p. 173-181), introduit, traduit du russe et annoté par Th. Zarcone, qui y ajoute des renseignements plus récents, tirés d'articles publiés par des savants uygurs contemporains ; et « Les *mazâr* musulmans de la ville d'Uch-Turfan et de ses environs (en territoire chinois) », (p. 183-198, avec cinq photos), traduit du russe et annoté par Patrick Garonne.

Dans la seconde partie du volume, intitulée *Miscellanea*, on trouve huit textes. Le premier est une importante mise au point de Hamid Algar concernant Said Nursi et le *Nurculuk*, « Sufism and *Tarikat* in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi » (p. 199-221).

Le second concerne une très intéressante découverte, faite à la bibliothèque de l'Institut d'orientalisme Biruni de Tashkent, par Bakhtiyar Babadjanov (« Une nouvelle source sur les rituels de la *tarîqa* Yasawiyya. Le *Risâla-yi dhikr-i Sultân al-'arifîn* », p. 223-228). Elle contient des informations nouvelles sur différentes formes de *dhikr* pratiquées par les soufis de la confrérie Yasawiyya (le texte de la *Risâla* y est publié intégralement en caractères arabes).

Le troisième texte est une lumineuse et très savante analyse de *Muhakamat al-lughatayn* (« Procès des deux langues ») de 'Alî Shîr Nawâ'î (1447-1501) par Alexandre Papas (« La *Makhfî 'ilm* ou science secrète de 'Alî Shîr Nawâ'î. Le projet d'une langue mystique naqshbandî », p. 229-255). D'après cette analyse « alors que le [texte en] persan représente aux yeux de Nawâ'î une tradition littéraire soufie issue des courants malâmatî et qalandarî, le [texte en] turc, à condition d'obéir à un code poétique rigoureux, exprimerait la doctrine naqshbandî du secret et de la dissimulation, telle qu'elle fut formulée par le grand mystique 'Abd al-Rahmân Jâmî (1414-1492)… ».

Le quatrième est une solide analyse des activités politiques de Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî (1145-1234), conseiller du calife 'abbâsside al-Nâsir (1180-1225), par Qamar al-Huda (« The Prince of Diplomacy. Shaykh 'Umar al-Suhrawardî's Revolution for Sufism, Futuwwa groups, and Politics under Caliph al-Nâsir », p. 257-278). L'auteur y décrit la manière employée par Suhrawardî pour équilibrer les relations et l'administration d'un État soufi, sa réorganisation de la *futuwwa* et l'expansion de la confrérie Suhrawardiyya à cette époque.

Dans une étude très sérieusement documentée, Arthur Buehler (« Overlapping Currents in Early Islam : the Sufî Shaykh and Shî'î Imam », p. 279-297) examine comment — après la mort du Onzième Imam, Hasan al-'Askarî (m. en 874) — le cheikh soufi a acquis plusieurs des attributs de l'imam des Imamites.

De façon extrêmement sensible, Catherine Pinguet (« La poésie alévie contemporaine : travail de mémoire et histoire du temps présent », p. 299-316) revient sur le drame qui eut lieu à Sivas le 2 juillet 1993, au cours duquel trente-sept personnes trouvèrent la mort et des dizaines d'autres furent blessées. Elle présente, traduit et analyse un choix de poèmes

et de chants d'*ozan* alévis ayant un rapport étroit avec cet événement, en étudiant de près la rhétorique employée, à travers de nombreux exemples. Elle termine son étude en écrivant : « Dans le cas de Sivas et de morts violentes, leurs chants sont l'expression d'une dette envers les victimes et d'un travail de deuil, avec toutes les difficultés que cela comporte. »

Enfin, dans un article bref mais pénétrant, Katia Boissevain-Souid (« La légende Lalla Mamiya, ou le voyage d'une princesse romaine à Tunis », p. 317-323) met en regard la légende concernant une princesse romaine devenue sainte musulmane, et une histoire événementielle telle qu'elle est présentée par les historiens. Elle en compare certains éléments et signale les renversements ou les inversions de relations entre les protagonistes, à la lumière de préoccupations et d'enjeux contemporains.

Ce très riche volume se termine par une traduction en français par Catherine Pinguet (avec une introduction, des annotations et six photos) de la troisième version de l'étude de Fuat Köprülü, « Abdal Musa » (p. 325-347), qui fut annotée et publiée par Orhan F. Köprülü en 1973. La traductrice, qui travaille elle-même depuis longtemps sur le personnage d'Abdal Musa (sur sa poésie, son *tekke* et son mausolée, ainsi que sur le culte dont il est l'objet) fournit des compléments d'informations et présente la mise à jour de la bibliographie.

On comprendra facilement, d'après ce qui précède, que ce volume est d'une très grande qualité scientifique, enrichi, de plus, par une très volumineuse bibliographie couvrant les publications sur le soufisme et les *turuq* parues dans le monde entier, au cours des années 1999, 2000 et 2001. On ne peut donc que féliciter très chaleureusement tous les contributeurs et éditeurs de ce beau volume, et souhaiter une parution aussi rapide que possible du volume suivant de ce très remarquable *Journal d'histoire du soufisme*.

Alexandre POPOVIC

Fokion P. KOTZAYORGHIS, *Η αθωνική μονή του Αγίου Πάβλου κατά την οθωμανική περίοδο* (Le monastère athonite de Saint-Paul pendant la période ottomane), Thessalonique, University Studio Press, Bibliothèque d'études historiques, nº 2, 2002, 322 p.

Cet ouvrage est le deuxième d'une série consacrée à l'histoire moderne et contemporaine, publié en même temps que celui de Sophia Laïou dont le compte rendu figure dans ce même numéro de *Turcica*. Il consiste en une monographie sur un des vingt grands monastères du mont Athos, celui de Saint-Paul, à travers ses propres fonds d'archives, mais en utilisant aussi bien les documents grecs que turcs. L'auteur exploite également les documents slaves à travers les publications et les éditions existantes et s'excuse de ne pas avoir pu prendre en compte le considérable fonds roumain du même couvent.

L'approche engagée par les deux jeunes chercheurs qui inaugurent cette série — il s'agit dans les deux cas de la publication de leurs thèses — se manifeste déjà dans leurs titres, qui utilisent le terme neutre de « période ottomane » au lieu du traditionnel « turcocratie » ou de « période post-byzantine ». Plus précisément, Fokion Kotzayorghis se donne comme objectif l'investigation du « rôle réel des monastères dans le système étatique ottoman », et même s'il se rend compte que l'image du moine qui « éreinte » ses

genoux en génuflexions pendant la nuit et qui le jour plaide contre le couvent voisin devant le cadi pourrait paraître provocante au lecteur, il s'attelle courageusement à la tâche.

Il dispose pour cela d'un fonds très riche de plus de 400 documents en turc, très peu ou pas du tout exploités à ce jour, en plus des documents grecs, le tout conservé *in situ*. Il mobilise parallèlement une impressionnante bibliographie secondaire, non seulement pour repérer éditions ou commentaires de documents directement ou indirectement liés à son sujet, mais également pour analyser et commenter les différents aspects de l'administration et de la fiscalité ottomanes dont il se révèle un très bon connaisseur. Toutefois l'abondance des archives locales l'a sans doute conduit à ne pas explorer directement les Archives ottomanes.

L'ouvrage se développe sur une base aussi bien chronologique que spatiale. Il s'agit d'étudier l'histoire du monastère depuis l'apparition des Ottomans dans la région, qui correspond également à la renaissance du monastère, les deux phénomènes étant d'ailleurs liés dans le sens où, devant l'approche des Ottomans, la noblesse serbe se défait de ses propriétés en les léguant aux monastères qui lui sont proches, dont Saint-Paul. Le parcours historique s'arrête en 1821, date nullement conventionnelle, puisque le mont Athos participe au soulèvement, et si la présence ottomane continue encore dans la région jusqu'en 1912, la période qui suit n'est point pareille à celle qui précède. L'approche spatiale est tout aussi précise puisqu'un monastère athonite n'existe pas seulement par lui-même, mais aussi par ses métairies (*métokhia*) et ses biens ruraux et urbains qui lui procurent rentes et produits. La localisation précise et l'évolution de ces dépendances, qui constituent le sujet du plus gros chapitre de l'ouvrage, sont tout aussi essentielles pour le propos de l'auteur, puisque c'est surtout autour de l'acquisition et de la conservation de celles-ci, situées en dehors du territoire privilégié de la péninsule athonite et plongées au cœur du système territorial ottoman, que se déroulent les rapports complexes entre les parties en présence.

La conclusion qui se dégage de la lecture de l'ouvrage est que les moines ont à affronter un milieu proche et des autorités lointaines, ainsi qu'une situation économique toujours précaire. Le milieu proche est celui de leurs voisins, timariotes, *yörük* (nomades turkmènes installés dans la région par les autorités), gérants des *waqf*, villageois chrétiens, ou autres monastères. La première impression est celle de la très faible intensité de violence et d'agression que dégagent ces conflits, dans un milieu que les représentations des XIXe et XXe siècles se sont plues à imaginer comme constamment déchiré par des tensions ethniques et religieuses. Un seul cas de mort d'homme en trois siècles — un moine blessé par un ivrogne et décédé quinze jour plus tard, faute de soins — et de rarissimes occupations violentes. D'habitude — comme le signale à plusieurs reprises l'auteur — c'est le recul du potentiel d'exploitation du monastère qui, en laissant les terres en friche, attire les voisins, lesquels valorisant les terrains par leur travail en réclament ensuite la possession. Ensuite, nous voyons les conflits les plus durables se développer essentiellement avec les autres monastères qui possèdent des exploitations limitrophes. Enfin les autorités ottomanes, auxquelles on a régulièrement recours, semblent — une fois les gratifications traditionnelles distribuées — faire efficacement leur travail pour résoudre les conflits, le plus souvent au profit du monastère.

En ce qui concerne les rapports avec les autorités, il semble y avoir pour les moines le religieux et le temporel. L'autorité religieuse reste le patriarcat de Constantinople, tandis que le pouvoir temporel de l'empereur byzantin est remplacé par celui du sultan. Les

moines vont utiliser indifféremment l'un et l'autre pour obtenir gain de cause et il semblerait même que l'autorité religieuse n'ait nullement leur préférence, dans la mesure où elle pouvait constituer une ingérence plus dangereuse pour leurs statuts. Ainsi le recours au sultan apparaît comme le plus courant et le plus commode, le patriarcat n'ayant souvent qu'à ratifier après coup une décision impériale. À la fin du XVIe siècle, la mise du mont Athos sous l'autorité du *Bostancıbaşı* (le chef des jardiniers du Palais, chargé de la sécurité maritime dans les environs d'Istanbul), offre un intermédiaire puissant pour régler les affaires.

Dans une société habituée à s'endetter et à vivre avec ses dettes, les moines empruntent aux janissaires de Thessalonique, aux juifs de la même ville et à tous ceux qui veulent bien leur prêter, en hypothéquant en contrepartie leurs biens. Et quand, les intérêts dépassant le capital, la situation devient inextricable, un recours opportun à l'autorité centrale conduit à des rééchelonnements de la dette facilitant les remboursements.

L'analyse extrêmement précise et la confrontation des documents, auxquelles procède minutieusement et avec bonheur l'auteur, contribuent puissamment à détruire l'image d'une société cloisonnée, en s'attaquant à l'un des symboles majeurs de ce cloisonnement, qu'est censé être le mont Athos. Il nous montre en revanche le système complexe du fonctionnement d'un empire multiethnique et plurireligieux, que l'historiographie des derniers siècles s'est obstinée — et s'obstine souvent encore de part et d'autre — à voir avec les lunettes déformantes du nationalisme. Fokion Kotzayorghis signale d'ailleurs l'erreur consistant à projeter les manifestations d'oppression caractéristiques du XIXe siècle ottoman sur l'ensemble de la période, en montrant la prospérité du monastère au XVIe siècle, que celui-ci n'a pu retrouver qu'au début du XIXe dans un autre contexte, celui de la renaissance grecque.

L'ouvrage fournit en annexe 17 documents ottomans en original et traduction grecque, dont une donation au monastère de Mara Brankovic, l'épouse de Murad II.

Stéphane YERASIMOS

Elizabeth ZACHARIADOU éd., *The Kapudan Pasha. His Office and his Domain* [Actes des Halcyon Days in Crete IV, Rethymnon, 7-9 janvier 2000], Rethymnon, Crete University Press, 2002, XVI + 438 p.

Après les débuts de « l'émirat ottoman » (1993), la Via Egnatia pendant les trois premiers siècles de la période ottomane (1996) et les catastrophes naturelles dans l'Empire ottoman (1999), c'est au domaine maritime et à son principal dignitaire, le *kapudan paşa,* qu'ont été consacrés les *Halcyon Days* organisés en Crète par Elizabeth Zachariadou, et dont les actes sont aujourd'hui publiés. Dans le sillage du recueil *The Ottomans and the Sea* dirigé par Kate Fleet[1], ce volume vient confirmer que la mer ottomane est poissonneuse : elle suscite des recherches dont le nombre et la variété vont croissant.

On peut remarquer, à titre d'entrée en matière, que l'historiographie de ces questions est traversée de deux inclinations non contradictoires : 1) une tradition vivace, notamment

[1] *The Ottomans and the Sea* [Actes de la conférence du Skilliter Centre for Ottoman Studies (mars 1996)], *Oriente Moderno* XX (n.s.), 2001, VI + 270 p.

dans le sillage d'İ. H. Uzunçarşılı en Turquie, investit le champ de l'institution et de son organisation (mot-clé : *teşkilat*) ; 2) d'autres explorent des activités moins institutionnelles (en tout cas moins directement chevillées à l'action de l'État ottoman), qui relèvent davantage de l'initiative privée. L'intitulé du présent recueil indiquerait, *a priori,* que le premier versant a été privilégié ; et de fait la mise au point de P. Fodor sur la défense maritime ottomane en Méditerranée orientale après 1570, ou les investigations d'İ. Bostan concernant l'instauration d'un *eyalet* attribué au *kapudan paşa* dans les îles égéennes, s'inscrivent dans une telle perspective. Cependant, au-delà de l'*office* du *kapudan paşa,* l'évocation de son « domaine » fournit aux contributeurs de nombreuses occasions d'évoquer les mers ottomanes dans toute leur diversité.

Aussi la table des matières du recueil traduit-elle, en même temps que l'abondance et la richesse des contributions, la difficulté des choix exigés par la tentative pour les réunir en un ouvrage. Huit rubriques ont été adoptées comme points de ralliement, qui traduisent une hésitation entre plusieurs critères d'organisation : chronologique (« Kallipolis and the Fleet before the Kapudan Pasha »), géographique (« The Archipelago under the Ottomans », « Cyprus under the Kapudan Pasha », « Up the Danube »), ou à connotation thématique (« Terms and images », « Space, ships and men », « Shipowners and profit-sharing », « Beyond the Kapudan Pasha's power »). Ces fils conducteurs, qui permettent d'esquisser autant de lectures possibles de ce recueil, seront aussi ceux du présent compte rendu.

Le parcours chronologique proposé est le suivant : 1) il y a d'abord la mise en lumière, par C. Imber et E. Zachariadou, des prémisses incertaines de l'organisation navale ottomane à Gallipoli, fin XIVe-début XVe siècles (à partir d'archives du sénat vénitien et de chroniques byzantines respectivement) ; et l'étude par İ. Bostan de la fondation de l'*eyalet* du *kapudan paşa* dans les îles de la « mer Blanche » à l'époque de Barbaros Hayreddin Pasha ; 2) puis les études de D. Panzac et S. Soucek proposent une mise au point sur les mutations techniques de la guerre méditerranéenne au XVIIe siècle ; 3) à l'époque des Tanzîmât, enfin, le domaine du *kapudan paşa* connaît des réorganisations fiscale (en 1826) et provinciale (à partir de 1864), évoquées respectivement par M. Ursinus et Z. Arıkan.

Une déambulation à caractère géographique (ou, si l'on préfère, géopolitique) est également possible. 1) La « mer Blanche », d'abord, est une notion dont E. Zachariadou et N. Vatin viennent nuancer la portée géopolitique, en interrogeant les modalités effectives du contrôle qu'y exerçait la Sublime Porte : la première rappelle qu'avant la fondation de l'*eyalet,* au début du XVe siècle, il semble d'usage de confier la protection maritime de certaines zones égéennes à des vassaux du sultan (p. 65-66) ; le second souligne, à partir des *Mühimme Defterleri* de 1559-1560, que pour lutter contre la piraterie les autorités ottomanes raisonnaient en termes non pas « de circonscriptions maritimes, mais d'espaces dont la définition était dictée par la géographie et qui, en cas de besoin, étaient confiés à un marin expérimenté » (p. 386). Nonobstant de telles nuances, İ. Bostan et Z. Arıkan tentent d'apporter des éclairages sur la création (au milieu du XVIe s.) puis re-création (à l'époque des Tanzimat) d'une province des îles en mer Égée. 2) Plusieurs autres contributions portent sur des zones géographiques purement et simplement exclues du « domaine » du *kapudan paşa* à proprement parler : l'océan Indien au XVIe siècle (S. Özbaran), le Danube à la fin du XVIIe siècle (R. Gradeva et S. Ivanova).

Venons-en enfin aux principales veines thématiques offertes au lecteur du recueil, pour lesquelles il nous semble possible de proposer les intitulés suivants : la logistique des

ressources mobilisées par la (ou les) flotte(s) ottomane(s), d'une part; l'interrogation sur une éventuelle gouvernementalité maritime ottomane, d'autre part.

L'importance de l'aspect logistique est particulièrement mise en évidence sur le terrain danubien : R. Gradeva et (surtout) S. Ivanova remarquent que la flotte du Danube était investie d'une « importance logistique plutôt que militaire et tactique » (p. 336). Il s'agit en l'occurrence de souligner que le rôle essentiel de ces forces navales était d'appuyer (approvisionner, transporter) les troupes terrestres. Mais de nombreuses autres contributions viennent aussi éclairer l'organisation logistique de la flotte ottomane en tant que telle : I. Beldiceanu-Steinherr, à partir d'un « registre du gouvernorat de Biga » en date de 1516, souligne que l'arsenal de Gallipoli était tributaire des fournitures acheminées par bateau depuis la côte anatolienne, c'est-à-dire le *sancak* voisin de Biga (p. 75) ; G. Veinstein, s'intéressant à « la dernière flotte de Barberousse », relève « l'étroitesse de la marge de manœuvre de l'État », qui se livre à un « bricolage » permanent pour arriver à ses fins (p. 189) ; E. Themopoulou détaille, quant à elle, les modalités de recrutement des rameurs (*kürekçi*) employés par la flotte au XVII[e] siècle ; dans une autre perspective, M. Çızakça souligne (à propos de la mer Noire) l'interventionnisme de l'État dans les affaires des affréteurs privés : « les navires détenus en propriété privée étaient soumis au contrôle à la fois des guildes et de l'État » (p. 211) ; et dans un registre voisin, l'étude d'E. Kermeli concernant l'institution du *vakf* utilisée à Patmos pour affréter des navires privés vient utilement compléter le parcours proposé.

La seconde piste thématique qui se dessine à la lecture du recueil tiendrait en une interrogation : l'« office » et le « domaine » du *kapudan paşa* voient-ils émerger des formes de gouvernement spécifiques ? Précisons qu'une telle formulation appartient à l'auteur de ces lignes (au risque de paraître déplacée) : cette question n'est nulle part posée explicitement par les auteurs du recueil, mais sous divers visages elle a bel et bien cours dans nombre d'études proposées. Ainsi F. Emecen propose un ensemble de remarques et de nuances concernant le statut spécifique de « liberté » (*serbestiyet*) accordé aux îles de la mer Blanche (p. 258). Le cas de Chypre semble avoir été considéré comme un cas d'école (ce qui appellerait des interrogations) : S. Anagnastopoulou en fait le laboratoire de sa notion de « bureaucratie ottomanorthodoxe [sic] » (définie comme l'« interaction entre l'ordre public ottoman et l'ordre ecclésiastique », p. 283) au tournant du XIX[e] siècle, tandis que M. Ursinus y étudie l'entrée en application, autour de 1826-27, du « principe d'une fonction publique salariée en lieu et place d'administrateurs tirant leurs revenus de l'affermage, de taxes et de pots-de-vin » (p. 297). G. Veinstein verse d'autres éléments au dossier de cette éventuelle « gouvernementalité » maritime : il relève que là où, comme dans la région forestière d'Izmit, se jouait la pérennité de la flotte ottomane, Barberousse était autorisé à intervenir « dans des domaines normalement extérieurs à ses compétences », tels la nomination du *kâdî* local (p. 195). D'autres auteurs viennent néanmoins nuancer les spécificités administratives attribuables au domaine du *kapudan paşa* : S. Ivanova souligne l'absence de « profil spécifique » des administrateurs ottomans nommés par la Porte sur le Danube, qui imposait le recrutement local de « professionnels » et de « spécialistes » de la logistique navale (p. 336) ; N. Vatin note de son côté la difficile coopération entre les diverses autorités locales (cadi, *sancakbeyi*), dont chacune ne rend compte et ne reçoit d'ordres que de la Porte (p. 401-404) — un trait dont on voit mal ce qu'il devrait à quelque spécificité maritime. Dans un autre registre, la contribution de V. Demetriades vient corroborer le même scepticisme, en soulignant qu'au bout du compte « la piraterie était un élément omniprésent et omnipotent de la vie du mont Athos

depuis des siècles, davantage même que la présence de l'administration ottomane » (p. 356).

Il est presque devenu d'usage de souligner, pour les déplorer, les effets de dissémination et d'éclatement inhérents aux ouvrages collectifs, mélanges ou actes de colloque. On aura compris que cette impression ne se dément pas ici — mais sans que le lecteur ait lieu de la regretter : n'est-il pas en dernier ressort plus juste de se trouver confronté à un portrait en lignes brisées du *kapudan paşa* ? C'est en tout cas à ce constat qu'invitent les deux contributions liminaires : G. Hazai constate, avec autant de concision que de gourmandise, que le mot *qapu-dân,* au même titre que *hamburger,* relève d'un « processus d'emprunt "étymologisant" [par lequel] le locuteur essaye de lier les segments d'un certain mot emprunté avec les morphèmes de sa langue maternelle » (p. 4) ; quant à T. Artan et H. Berktay, ils explorent avec subtilité la « pluralité d'usages expérimentaux, mêlés et entrecroisés » (p. 18) auxquels se prête la représentation picturale des réformes navales décidées sous Sélim III. D'autres contributions alimentent la même veine de réflexions historiographiques : B. Kellner-Heinkele étudie (sans que l'on sache trop pourquoi sa contribution a été insérée dans la troisième partie du recueil) le portrait offert par Ahmed Cevdet Paşa des derniers *kapudan paşa* en poste, dans les années 1840-50 ; S. Faroqhi analyse de son côté les arguments mobilisés dans les pétitions adressées à Venise par les marchands victimes de corsaires ou de pirates en mer Adriatique, et de la recherche d'un « terrain d'entente » (*common ground*) par les autorités ottomanes et vénitiennes ; et certains accents de C. Heywood, tandis qu'il relate les tribulations d'une « galère » anglaise en Méditerranée, ne sont pas sans évoquer les « certitudes défuntes » de Simon Schama[2]. Ce n'est pas le moindre mérite de ce recueil que d'aiguiser ainsi l'intérêt de son lecteur pour la recherche en eaux territoriales ottomanes, ses fortunes et ses périls.

Marc AYMES

Colin IMBER, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Houndmills — New York, Palgrave Macmillan, 2002, XIV + 405 p.

Trente ans ou presque après la publication par Halil İnalcık de *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600,* voici une nouvelle synthèse en anglais sur les premiers siècles de l'histoire ottomane. Elle rendra à coup sûr les plus grands services aux étudiants, aux spécialistes d'autres domaines, et… aux spécialistes du domaine concerné, qui n'ont pas, pour la plupart d'entre eux, la maîtrise du champ dont fait preuve Colin Imber. Celui-ci a donc sacrifié à l'exercice ingrat, extrêmement difficile et tellement utile du manuel.

Dans un souci pédagogique, l'auteur a choisi de n'utiliser, pour ses transcriptions, que les lettres de l'alphabet latin, sans recours aux caractères du turc moderne ou aux points diacritiques ; à privilégier le plus possible les traductions de termes en anglais (« Raiders » pour *akıncı,* « Collection » pour *devşirme*) ; à donner des cartes et un glossaire. La bibliographie est très judicieusement sélective : Colin Imber rend justice à des travaux importants, mais rarement cités. Elle est limitée aux publications en anglais, français ou

[2] *Dead certainties (Unwarranted speculations),* Londres, Granta Books, 1991.

allemand, mais Colin Imber donne des références à des travaux dans d'autres langues dans ses notes de bas de page (reportées en fin d'ouvrage). On peut juste regretter l'absence de tableaux chronologiques récapitulant les principaux événements de l'histoire ottomane et générale en fin d'ouvrage.

Comme l'indique le sous-titre, cette synthèse ne prétend pas à l'exhaustivité. Les évolutions économiques et sociales, culturelles ou religieuses, ne sont abordées qu'incidemment. Après avoir donné un panorama événementiel (« Chronology », p. 1-86), Colin Imber se concentre sur les structures politiques de l'empire : la dynastie, le recrutement des *kul,* le palais, les provinces, la loi et les carrières dans l'*'ilmiyye*, l'armée, la flotte. Il s'excuse de n'avoir pas ajouté un chapitre sur la fiscalité, précisant : « I leave this important topic to someone who, unlike me, understands figures » (p. XIV). Idéalement, on aurait aussi aimé lire quelques pages sur les structures ecclésiastiques, mais cela aurait demandé de la part de l'auteur une conjonction de compétences exceptionnelle.

Dans le premier chapitre sur l'histoire événementielle, Colin Imber aurait malgré tout dû mentionner la réinstallation du Patriarcat après la conquête de Constantinople. On peut regretter aussi que l'accession au grand-vizirat (1523) et la chute (1536) d'Ibrahim, qui font l'objet d'un développement dans le chapitre sur le Palais, ne soient pas signalées d'un mot dans le premier chapitre. Colin Imber aurait dû dire plus fermement dans le chapitre sur les provinces que le système qu'il décrit concerne avant tout les provinces centrales de l'empire, que le *timar* n'a pas été introduit partout. Ajoutons quelques imperfections dans la présentation. Aux XVIe-XVIIe siècles, Oran n'était pas ottomane, mais espagnole, contrairement à ce que laisse entendre la carte p. X. (On peut regretter en outre que la ville y soit appelée non « Oran », mais « Wahran », p. 57 et 63). Süleyman Pacha n'était plus gouverneur d'Égypte quand il s'embarqua pour l'Inde en 1538 (le sens de la phrase p. 57 a manifestement été altéré du fait de l'éditeur). Colonna, le grand connétable du royaume de Naples, était au service de Philippe II, mais il était romain, et non pas espagnol (p. 290). Enfin, il est préférable de faire débuter l'histoire du sultanat mamlouk à la date certes conventionnelle de 1250, plutôt qu'à celle de 1257 (p. 352).

Colin Imber donne des synthèses très vivantes sur des questions qu'il maîtrise à fond. L'exposé est écrit dans une langue ferme et efficace. L'auteur n'ennuie jamais le lecteur par de pénibles dissertations conceptuelles, mais est toujours modeste et concret, les idées générales étant illustrées par des exemples précis, parfois directement puisés aux chroniques et aux documents d'archive. En conduisant l'exposé jusqu'en 1650 approximativement, Colin Imber rompt avec la périodisation traditionnelle qui place un tournant autour de 1600. Si « les cadavres des rois de France fournissent de bonnes frontières chronologiques », comme le disait plaisamment Pierre Goubert, il n'en est pas toujours de même des dépouilles des sultans ottomans, car ni 1600, ni 1650, ne sont des dates de succession au trône. Le choix de la date ronde de 1650, plutôt que celle de 1600, comme terme de l'exposé, rattache le premier XVIIe siècle aux premiers siècles de l'empire, mais elle ne conduit pas pour autant à minimiser l'importance des transformations de ce demi-siècle, que soulignent plusieurs chapitres. Pour l'auteur de ce compte rendu, tout ce qui porte sur cette période, ainsi que les chapitres sur l'armée et la flotte, a été particulièrement instructif. Le seul vrai regret que l'on puisse émettre est que Colin Imber ne soit pas allé au bout de son entreprise, qu'il ne nous ait pas donné un panorama que l'on aurait souhaité pas forcément plus long, mais en tout cas plus complet, sur les premiers siècles de l'empire. Un travail de cette qua-

lité aidera certainement à désenclaver l'histoire ottomane et à lui donner la place qu'elle mérite dans les études sur la période moderne.

Benjamin LELLOUCH

Minna ROZEN, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years*, 1453-1566, Leyde-Boston, Brill, 2002, 414 p.

En ces temps où la circulation accélérée de l'information rend la recherche de plus en plus exigeante, le livre de Minna Rozen se présente à point nommé pour montrer à l'ottomaniste l'immensité de sa tâche. Le frisson que provoquait la perspective seule de l'ouverture des archives ottomanes est déjà bien loin et l'on vient de s'apercevoir encore une fois que pour cette capitale éternellement cosmopolite les sources turques ne sauraient suffire. L'irruption à travers cet ouvrage de sources peu utilisées comme les *responsa* — des *fatwa* juives en quelque sorte —, ou la découverte de l'ampleur et de la richesse de l'édition juive dans la capitale ottomane du XVI[e] siècle, donnent un aperçu des possibilités offertes par les matériaux « communautaires » en plus des documents officiels. Cela donne en même temps le vertige au chercheur, qui a de moins en moins de prétextes linguistiques ou d'accessibilité aux sources pour se dérober à l'exigence d'une approche synthétique et globale.

Les sources traitées par l'auteur lui permettent de composer un ouvrage dense de plus de quatre cents pages sur un siècle de vie de la communauté juive d'Istanbul, celui qui suit la conquête ottomane. Le très riche matériau que constituent les *responsa* lui permet de s'attaquer avec bonheur aux divers aspects de l'organisation interne de la communauté et de présenter des chapitres fournis sur la famille, la stratification sociale, la culture ou la vie économique. À leur lecture, le chercheur ottomaniste se plaît à imaginer l'usage qu'il serait possible de faire du matériau équivalent en turc — ou en arabe — concernant les communautés musulmanes, sources jusqu'à maintenant assez négligées pour l'étude de l'histoire économique et sociale, en dehors des registres des tribunaux et des rares recueils de *fatwa*.

La nécessité d'une confrontation des sources, qui exige une omniscience impossible, provient du fait que chacune selon sa nature focalise sur certains aspects et n'est par conséquent exploitable que pour certains domaines. C'est ainsi que la documentation interne à la communauté juive, irremplaçable pour l'étude des aspects intra-communautaires, devient lacunaire, ou même notoirement insuffisante, pour tout ce qui concerne les aspects démographiques, topographiques, économiques et d'une manière générale la place de cette communauté dans l'ensemble ottoman. Pour combler, même partiellement, ces lacunes, les sources ottomanes et sans doute d'autres (byzantines, occidentales …) sont indispensables. L'auteur les mobilise abondamment, mais quasi systématiquement de seconde main, ce qui conduit parfois à répéter les erreurs des autres et souvent à ne pas pouvoir tirer toutes les informations qu'elles seraient capables de lui fournir.

En ce qui concerne la situation des juifs constantinopolitains au moment de la conquête, nous possédons si peu d'éléments, et ceux-ci ont été si amplement commentés, au point d'obscurcir plutôt que d'éclaircir la question, qu'on n'est pas en droit d'attendre plus. Signalons toutefois que la vague indication d'une *Porta Judea* sur une des très nombreuses versions des représentations de Constantinople attachées au *Liber Insularum*

Archipelagi de Cristoforo Buondelmonti, ainsi que la concordance des informations données par Barbaro et Doukas sur la position de la flotte ottomane le 29 mai 1453 entre la porte Horaia et Vlanga et le débarquement consécutif à la *Giudecca*, n'autorisent pas la localisation sur la carte annexée à l'ouvrage d'un quartier juif couvrant l'espace aujourd'hui occupé par les jardins du palais de Topkapı entre la pointe du Sérail et le phare d'Ahırkapı. Une autre carte de Buondelmonti, annexée à l'exemplaire de son ouvrage conservé à la Bibliothèque vaticane et publié par Manners[1], indique plus précisément l'emplacement de la *porta Iudœa*, entre la *porta Pescaria* à l'ouest et une autre porte, non nommée, à l'est. Cette dernière est appelée *Taraklı Kapı* (Porte de la herse) dans les premiers documents ottomans (première *waqfiyye* de Mehmed II, datable de 1472-1474) et *Demir Kapı* (Porte de fer) par la suite. Elle est proche de l'endroit où la muraille du palais de Topkapı rejoint le mur byzantin du côté de la Corne d'or. Quant à la *porta Pescaria*, la *Balıkpazarı kapısı*, elle se trouvait dans le prolongement du Marché égyptien. La *porta Horaia*, (celle du port de Neorion à l'époque byzantine) située donc entre les deux, ne fait qu'un avec la *porta Judœa*. En effet, appelée d'abord *Orya Kapısı* dans les documents ottomans, elle prend ensuite le nom de *Çıfıt Kapısı* et enfin celui de *Bahçe Kapı*, située entre les quartiers actuels d'Eminönü et de Sirkeci, à la hauteur du mausolée d'Abdülhamid Ier. C'est donc là qu'il faut situer la *Giudecca*, c'est-à-dire probablement le quartier juif faisant partie des enclaves accordées par les Byzantins aux différentes puissances occidentales. Il serait d'ailleurs assez invraisemblable d'imaginer les juifs byzantins habitant le littoral de la Marmara, autour des monastères, dont le célèbre Saint-Georges-des-Manganes. Signalons également, dans ce premier chapitre consacré à la conquête de la ville, l'insistance avec laquelle Kritovoulos, l'historien grec de Mehmed II est appelé — y compris dans la bibliographie — Kristovoulos.

Sur le peuplement juif d'Istanbul après la conquête, nous ne disposons pas de documents d'archives ayant directement trait à cette question, mais d'une infinité d'indications éparpillées dans toutes sortes de sources, dont la collecte et la confrontation avec des documents du siècle suivant indiquant l'origine des communautés permet une reconstitution assez détaillée du processus de repeuplement de la ville et de la place de l'élément juif dans celle-ci[2]. Toutefois les cinq pages consacrées au chapitre traitant de la migration romaniote et achkenaze ne permettent pas de développer pleinement ce processus.

Le chapitre sur la démographie ne comporte pas plus de pages que celui sur l'immigration mais contient un tableau fournissant la population juive de la capitale à douze dates différentes entre 1478 et 1688. L'ensemble de ces chiffres a son origine dans les documents ottomans, mais — à l'exception de ceux de l'année 1609 — tous utilisés à partir des sources secondaires, ce qui entraîne d'importantes erreurs et distorsions. L'auteur indique pour les trois premières années citées, 1478, 1489 et 1490[3] qu'il s'agit du nombre

[1] Ian R. Manners, « Constructing the Image of a City : The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's *Liber Insularum Archipelagi* », in *Annals of the Association of American Geographers*, (87)1, 1997, p. 84.

[2] Cf. Stéphane Yerasimos, « La fondation d'Istanbul ottomane », in Turkish Chamber of Architects, *7 Centuries of Ottoman Architecture « A Supra-National Heritage »*, Istanbul, Yapı Endüstri Merkezi, 2000, p. 205-224.

[3] Les chiffres concernant ces deux dernières dates ont été publiés par Ö. L. Barkan, « 894 (1488/1489) yılı Cizyesinin Tahsilâtına âit Muhasebe Bilânçoları », in *Türk Tarih Kurumu, Belgeler*, 1/1, 1964, p. 17 et 39. M. Rozen donne comme référence pour 1489

des Juifs qui payent « leurs taxes », c'est-à-dire leur capitation, au *waqf* de Mehmed II. Or les chiffres de 1478 sont ceux du premier dénombrement de la ville, qui est en même temps le seul que nous connaissions avant le XIXe siècle, et concernent donc *a priori* l'ensemble des Juifs de la capitale. Pour les deux autres dates, il s'agit en effet des chiffres émanant du *waqf* de Mehmed II, qui ne concernent qu'une partie des Juifs de la capitale, partie difficile à déterminer à chaque fois, puisque pour la plupart des dates qui suivent, les chiffres que nous possédons proviennent des comptabilités annuelles du *waqf* de Mehmed II.

Les choses se compliquent davantage pour les chiffres de 1535 lesquels, tout simplement … n'existent pas[4]. J'avais expliqué dans une longue note de mon article consacré à la population juive d'Istanbul[5], pourtant abondamment cité par l'auteur à propos des chiffres de 1595-1597, que l'erreur provient d'un article d'Ömer Lûtfi Barkan[6], lequel pour estimer la population d'Istanbul aux environs de 1535 avait multiplié deux fois par cinq les chiffres de 1478. Cette erreur, reprise par des chercheurs aussi éminents que Fernand Braudel, Robert Mantran ou Halil İnalcık et figurant toujours dans des publications aussi autorisées que l'*Encyclopédie de l'Islam*, qui fait évaluer la population d'Istanbul à 500 000 personnes, a apparemment la vie dure. Dans le cas qui nous concerne, M. Rozen reprend le chiffre de 8 070 Juifs fourni par Barkan et ses continuateurs, elle en garde 2 000 pour les Romaniotes, sans doute pour ajuster ce chiffre à ceux qui précèdent et qui suivent concernant cette communauté, et affecte le reste — 6 070 — aux Sépharades, ce qui fait, multiplié par cinq, 30 350 personnes. Disons ici tout de suite que le multiplicateur de 5 pour obtenir le nombre de personnes à partir de celui de feux n'a aucune base attestée, et que des recherches effectuées sur des échantillons de plus de 10 000 personnes pour la même époque nous donnent des chiffres inférieurs à 3,5. Le résultat est que l'auteur se trouve devant un chiffre de neuf à dix fois supérieur à la réalité[7] et de six fois supérieur à celui qui suit sur son propre tableau et qu'il doit expliquer cette apparente chute brutale sans émigration ou autre catastrophe majeure attestée.

Les chiffres suivants, ceux des années 1540 et 1544, proviennent des registres détaillés de la comptabilité annuelle du *waqf* de Mehmed II qui indiquent le nom et le nom du père, l'appartenance à la communauté d'origine et la somme versée pour la capitation des Juifs romaniotes, puisque les Sépharades ne versent pas encore à cette date leur capitation

l'ouvrage de Ö. L. BARKAN et E. H. AYVERDİ, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Târîhli,* Istanbul, 1970, où ces informations ne figurent pas et, pour 1490, l'article de H. İNALCIK, « Jews in the Ottoman Economy and Finances 1450-1600 », in C. E. BOSWORTH, C. ISSAWI, R. SAVORY et A. I. UDOVITCH éds, *The Islamic World from Classical to Modern Times : Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, the Darwin Press, 1991.

[4] L'auteur donne également comme référence l'article précité de H. İNALCIK.

[5] S. YERASIMOS, « La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVIe siècle », in *Turcica*, XXVII, 1995, p. 106.

[6] « Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles », in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I, 1957, p. 20-21.

[7] Le nombre des feux sépharades présents à Istanbul à cette date peut être estimé à 900-1 000 familles, donc 3 à 3 500 personnes, cf. YERASIMOS, « La communauté », *art. cit.*, p. 112.

au *waqf*. Les totaux fournis dans le tableau proviennent de l'ouvrage d'Epstein[8]. Il est dommage que la richesse du matériau original n'ait pas été mise à profit.

Le cas suivant est bien plus important, puisqu'il concerne un document exceptionnel, datable des années 1595-1597. Celui-ci, émanant toujours du *waqf* de Mehmed II, ne traite que de la communauté juive d'Istanbul, mais pour la première fois de l'ensemble de celle-ci, y compris les Sépharades, et fournit en outre des informations uniques concernant le domicile, l'emploi exercé ainsi qu'une description physique, véritable photographie d'identité, de chacun des contribuables. Minna Rozen cite abondamment ce document dans son chapitre suivant, concernant l'histoire géographique de la communauté, mais uniquement à travers mon article[9], en m'attribuant sa publication[10]. Or ce document n'a pas été publié à ce jour, ni par moi ni par qui que ce soit ; en ce qui me concerne, je l'ai décrit et en ai utilisé les informations, notamment à propos des lieux d'habitation et des métiers exercés par la communauté juive d'Istanbul. Mais il est évident qu'une spécialiste de la question aurait pu sans doute en tirer meilleur parti à travers une analyse plus fine de l'abondance des détails contenus dans ce document, qui conviendrait parfaitement aux objectifs visés par cet ouvrage.

La confusion entre la nature des documents ottomans utilisés se manifeste également dans le chapitre sur la « géographie historique de la communauté » qui suit celui de la démographie. Ainsi l'auteur parle de deux « recensements » (*survey*), respectivement datés de 1455 et de 1472, dont le deuxième ne mentionnerait pas de Juifs à Galata. Or, si pour 1455 il s'agit bien du premier recensement de la ville conquise, dont la partie concernant Galata a été présentée par H. İnalcık[11], le document de 1472 n'est pas un recensement, mais la première *waqfiyye* de Mehmed II. Le premier couvre donc l'ensemble du territoire pris en compte, tandis que le second ne mentionne que les immeubles faisant partie du *waqf* et leurs voisins. On ne peut par conséquent conclure qu'à l'absence de juifs dans le voisinage immédiat des immeubles appartenant au *waqf* de Mehmed II, mais non à leur absence de Galata à cette date. De même, l'auteur mentionne les comptabilités (*surveys*) du *waqf* de Mehmed II pour les années 1535, 1540, 1545. Or la première de ces dates ne correspond qu'aux données fictives de Barkan. Quant au *survey* effectué pour le *waqf* de Mehmed II en 1481, là encore il s'agit de la deuxième *waqfiyye* de Mehmed II, non datée mais dont la rédaction pourrait remonter à 1481[12]. Le « registre de 1495 du *waqf* de Mehmed II », mentionné un peu plus loin, n'est d'ailleurs que cette même deuxième *waqfiyye*, pour laquelle l'auteur utilisé cette fois-ci par M. Rozen (Galanté) propose une date différente. Il est évident que l'ensemble des hypothèses et des conclusions tirées de ces données ne contribue pas à éclaircir le débat.

La même confusion apparaît dans l'utilisation des chroniques ottomanes. L'auteur mentionne d'après Selânikî le « terrible incendie » de 1569 qui détruisit les environs des

[8] *Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Century*, Freiburg, Klaus Schwartz Verlag, 1980, p. 178-180.

[9] YERASIMOS, « La communauté », *art. cit.*

[10] Il s'agit du *Maliyeden Müdevver* n° 14 393, conservé dans les archives de la Présidence du Conseil (Başbakanlık Arşivi).

[11] « Ottoman Galata, 1453-1553 », in Edhem ELDEM éd., *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne*, Istanbul-Paris, Isis, 1991, p. 31-44.

[12] İNALCIK (*op. cit.*), à qui ces renseignements sont empruntés, distingue pourtant dans les intertitres de son article « surveys », « waqfiyye's » et « registers ».

deux *bezesten*, les quartiers juifs et le marché aux puces, jusqu'au hammam de Gedik Ahmed Pacha. Or, il s'agit en réalité de deux incendies bien distants dans le temps, celui de 1569, cité par Selânikî sans précision de lieu, mais avec la mention « les bâtiments en maçonnerie de la communauté juive n'ont pas été épargnés », et celui du 19 avril 1588, où le chroniqueur note la destruction des quartiers susmentionnés[13].

Je me rends à l'opinion de l'auteur qui identifie la communauté d'İstamadya, du registre de 1595-1597, à celle habitant le quartier de Samatya à Istanbul, et non à celle d'une localité d'origine, comme je l'avais cru lors de la rédaction de mon article, d'autant plus qu'entre-temps le dépouillement du registre de 1519 du *waqf* de Sainte-Sophie a fourni des indications sur la présence d'une communauté juive dans ce quartier. Toutefois, ce n'est pas İstamadya ou İpsomadia qui sont une distorsion de Samatya, puisque le nom grec est Psomathia et ne vient pas de Saint-Matthieu comme le pense l'auteur, mais du *psamathos*, sable du bord de la mer. De même, le prénom d' İstamati, porté par des Romaniotes, ne signifie nullement « habitant de Samatya » : c'est un prénom grec courant — aussi bien masculin que féminin — donné à l'enfant dans l'espoir d'arrêter les naissances ultérieures (de *stamata* = arrête), l'équivalent exact donc du Dursun turc.

En enchaînant avec les chapitres suivants sur la structure interne de la communauté, l'auteur se retrouve en terrain connu. L'abondance des sources et une riche bibliographie en hébreu, que nous avons ainsi l'occasion de découvrir, permettent une reconstitution très complète de la vie des Juifs dans la capitale ottomane, et notamment des rapports entre Romaniotes et Sépharades. Les hypothèses avancées sur la domination finale des seconds sur les premiers nous ont paru convaincantes. Toutefois le recours aux documents ottomans entraîne toujours des glissements de sens. Ainsi par exemple (p. 195) les trente-deux esclaves et les cinquante et une *vieilles* femmes affranchies (*mu'tak acûzeler*) recensés en 1559 ne concernent pas uniquement les feux juifs mais également les chrétiens. De même *köfeke* n'est pas le nom d'une carrière comme semble le croire l'auteur (« limestone brought from the Köfeke quarries » (p. 216)), mais une qualité de pierre, sorte de grès tendre résistant au feu.

Le chapitre sur la vie économique requiert encore un recours massif aux documents ottomans. Le registre de 1519 du *waqf* de Sainte-Sophie est une vraie mine à cet égard. Il est utilisé à travers un article de H. İnalcık[14]. Or un recours à l'original aurait permis une photographie extrêmement précise de l'implantation commerciale de la communauté juive dans la ville à la veille du début du règne de Soliman le Magnifique. De plus, quantité de documents conservés dans les archives du Başbakanlık démontrent la puissance des fermiers généraux appartenant à la communauté juive dans le dernier quart du XVI[e] siècle[15].

L'avant-dernier chapitre, intitulé « Culture d'élite et culture populaire » étonne par la richesse de la production intellectuelle de la communauté juive d'Istanbul. Au moins 126 livres imprimés entre 1504 et 1566 dans la capitale, quand aucune autre communauté ne possédait encore d'imprimerie. De plus, il ne s'agit pas seulement d'une littérature religieuse et savante, mais également populaire, avec traductions en hébreu de

[13] Éd. Mehmet İPŞİRLİ, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, p. 76, 213. L'auteur donne comme référence pour ses informations la page 217 de cette édition !

[14] « The Hub of the City : The Bedestan of Istanbul », in *International Journal of Turkish Studies* I, 1980, p. 1-17.

[15] Voir, entre autres, *MM* 451 ; *MM* 3 237, *DBşM* 99.

romans picaresques comme celui d'Amadis des Gaules et des recueils de chants d'amour populaires.

Enfin, le dernier chapitre, consacré aux relations avec la société ottomane, contient une partie dédiée à l'onomastique et à l'emprunt des prénoms turcs, à partir des noms figurant sur les pierres tombales du cimetière de Hasköy. Une confrontation plus directe avec les registres du *waqf* de Mehmed II de 1540, 1545 et 1595-1597, aurait fourni plusieurs milliers de prénoms supplémentaires, ventilés par communautés de surcroît.

En conclusion, l'ouvrage de Minna Rozen, un des rares que nous possédions sur une communauté religieuse urbaine ottomane pour une période donnée, démontre aussi bien l'utilité de mobiliser la documentation interne à la communauté étudiée que la nécessité de tirer toutes les informations que les documents ottomans sont susceptibles de nous fournir, d'où l'immensité de la tâche.

Stéphane YERASIMOS

Sophia N. Laïou, *Η Σάμος κατά την οθωμανική περίοδο (Samos à l'époque ottomane)*, Thessalonique, University Studio Press, Bibliothèque d'Études Historiques, nº 1, 2002, 250 p.

Les dernières publications en Grèce sur l'histoire de ce pays pendant la période ottomane révèlent une nouvelle génération d'ottomanistes, formés non seulement à l'étranger, mais aussi par leurs aînés dans les universités grecques, notamment celle de Crète, à Rethymnon, et celle de Thessalonique. Cela permet une production à plus grande échelle, susceptible de renouveler radicalement l'historiographie grecque de l'époque ottomane, où pendant fort longtemps, et à l'exception de quelques pionniers, les chercheurs se contentaient d'explorer les sources grecques et occidentales. Non seulement les fonds ottomans conservés dans les archives et les monastères de la Grèce sont mis systématiquement à contribution, mais le voyage à Istanbul remplace de plus en plus celui, traditionnel, de Venise.

La multiplication des travaux et des publications, et l'état d'esprit que celles-ci développent chez les jeunes chercheurs et leur public, pourront sans doute faire progressivement reculer l'irréductible contradiction qui domine les représentations grecques sur la période ottomane : celle d'un joug implacable et sans nuances, mais aussi celle d'une autonomie de fait ou de droit, où les Grecs, dans leurs îles ou sur leurs montagnes, ont vécu sans se mêler et sans se compromettre avec l'envahisseur. L'étude patiente des documents de l'époque montre les rapports soutenus, souvent ambigus et en tout état de cause complexes, que les communautés locales ont entretenus avec les différents échelons de l'administration ottomane, comment ils y ont eu recours, comment ils ont souvent tenté — avec plus ou moins de bonheur — de l'utiliser pour leurs propres intérêts.

Le cas de l'île de Samos est en ce sens exemplaire. Son cas unique d'entité insulaire appartenant dans sa totalité et pratiquement pour l'ensemble de la période ottomane à un *waqf*, ce qui la soustrayait au pouvoir direct de l'administration, et son histoire subséquente de « Principauté », de 1830 à 1912, constituaient le terreau le plus favorable au développement de la légende de son autonomie, sur lequel des générations d'auteurs locaux ne se sont pas privés de broder. Le travail de Sophia Laïou a donc l'incontestable mérite d'essayer, patiemment mais obstinément, d'évaluer le statut de l'île à sa juste mesure.

Tout au long de son ouvrage, l'auteur donne constamment le sentiment d'essayer de comprendre et de faire comprendre comment fonctionne le système ottoman en général et à Samos en particulier. Si l'ouvrage avait été écrit dans une langue qui possède déjà un fonds conséquent d'études ottomanes, on aurait pu juger nombre de considérations générales faisant partie des chapitres consacrés au « système administratif », au « *waqf* en tant que forme de propriété », ou au « régime de l'imposition », comme superfétatoires. Mais, sans prétendre qu'il s'agit d'un terrain vierge, puisque les générations précédentes ont produit et continuent à produire dans ce domaine en Grèce, le rappel du cadre général dans un ouvrage qui est de surcroît le premier d'une collection historique ne paraît pas inutile.

La soustraction de l'île à l'administration directe de la Sublime Porte, en tant que *waqf* du Grand amiral Kılıç Ali Pacha, léguée à sa mosquée située dans le quartier de Tophane, à Istanbul, ne rend pas aisée la tâche du chercheur. La collecte au Başbakanlık Arşivi et dans les fonds des monastères de Samos et de Patmos semble plutôt maigre. L'auteur suppose alors que les documents concernant le *waqf* doivent être conservés dans la mosquée même du fondateur et elle en estime l'accès quasi impossible. Or, aucun document à valeur historique n'est conservé dans une mosquée en Turquie, et ceci depuis fort longtemps, et l'endroit le plus plausible où la *waqfiyye* de Kılıç Ali Pacha pourrait se trouver est les Archives de la Direction générale des *waqf* à Ankara.

En effet elles s'y trouvent, puisqu'il s'agit de trois *waqfiyye* et non pas d'une. Mais disons d'emblée que leur découverte aurait plutôt compliqué que facilité la tâche de l'auteur. La première d'entre elles (Registre n° 572, p. 125-127) date de la première décade du mois de *muharrem* de l'année 984 (31 mars - 9 avril 1576). Elle est donc antérieure à l'achèvement de la mosquée du fondateur, datable de l'année 988 de l'Hégire (1580-1581), et ne concerne pas celle-ci. Le Grand amiral lègue son palais situé dans le faubourg de Beşiktaş et disposant d'un port privé ainsi que d'une prison de 35 cellules pour ses forçats, à sa descendance puis, à l'extinction de celle-ci, à la ville de Médine.

La deuxième *waqfiyye* (Registre n° 574, p. 48-51) est la principale. Elle contient vingt-six items légués à la mosquée de Tophane, les vingt-quatre premiers concernant des maisons et des boutiques situées à Istanbul et à Galata, des vignes et des jardins dans le faubourg de Beşiktaş, ainsi que deux hammams, situés l'un derrière sa mosquée et l'autre à Fener. Le vingt-cinquième item concerne les îlots appelés en turc Yund adaları et en grec Moskhonissia, situés au large de la ville d'Ayvalık, à l'extrémité du golfe d'Edremit. Le texte les concernant est le suivant :

> « Cinq îles, situées dans le *kaza* de [… laissé en blanc], dépendant de Karesi, dont chacune est entourée de tous les côtés par la mer et proches l'une de l'autre, connues sous le nom de Yund adaları et composées des îles de Merkeb, Sarıcasu, Burgaz, Kuşçağa et Çiçek, avec les villages, les vignes, les jardins et les métairies qu'elles contiennent. L'ensemble de ces îles est inscrit dans l'acte de donation impériale faite le mois *cemazîü'l-âhır* de l'année de l'Hégire 988 (juillet-août 1580) par le Sultan Murâd Han, fils du Sultan Selîm Han, fils du Sultan Süleymân Han, au fondateur susmentionné, de manière à ne donner lieu à aucun doute ou crainte et faisant partie sans aucune difficulté ou contestation de l'ensemble des propriétés du fondateur. »

La dernière entrée est relative à Samos :

> « La totalité de l'île connue sous le nom de Samos (Sisam), située dans le *livâ* de Sığla, et dont la limite consiste en la mer qui l'entoure de tous les côtés, avec les villages, les vignes, les jardins et les métairies qu'elle contient, que le Sultan susmen-

tionné a accordée au fondateur susdit, afin qu'elle fasse partie sans aucune difficulté ou contestation de l'ensemble des propriétés du fondateur, comme cela est décrit clairement et en détail dans l'ordre impérial. »

C'est la seule mention faite directement ou indirectement de l'île dans la *waqfiyye* de Kılıç Ali Pacha. Le texte n'accorde donc pas plus de place à Samos qu'aux quelques boutiques de Galata. On aurait pu espérer au moins un collecteur spécial (*câbî*) de ses revenus mais il n'en est rien — le fondateur en nomme un seul pour l'ensemble du *waqf* — et rien non plus n'est précisé concernant la collecte ou l'affectation des recettes de l'île. Ceci ne doit toutefois être considéré ni comme exceptionnel, ni comme anormal, puisqu'on trouve rarement ce type de détails dans les *waqfiyye*. Cependant, l'absence d'un collecteur pour Samos pourrait indiquer que l'île ne produisait pas encore un revenu suffisant. Enfin, la troisième *waqfiyye* (Registre nº 574, p. 51-52) est une annexe (*zeyl*) au document principal, rédigée au mois de *şa'bân* 995 (juillet-août 1587), peu de temps après la mort du grand amiral le 25 juin de la même année. Elle traite uniquement de la question de la nomination d'un gérant (*mütevellî*) parmi les affranchis du défunt.

Sophia Laïou fournit le facsimilé et la traduction de l'ordre impérial accordant la pleine propriété de l'île de Samos — et d'elle seule — à Kılıç Ali Pacha. Il est daté du milieu du mois de *şa'bân* 992 (8-17 août 1584) et le texte précise même que la cession a été faite le 15 du même mois (le 12 août 1584). L'auteur conclut donc logiquement que la *waqfiyye* a dû être rédigée entre cette date et celle de la mort du fondateur. Or, la *waqfiyye* principale, celle dont nous avons extrait les passages traduits ci-dessus est datée du … milieu du mois de *rebî'ü'l-âhır* 989 (15-24 mai 1581).

La question semble insoluble en l'état. Il paraît impossible que l'île soit léguée avant d'être possédée en pleine propriété, d'autant plus que la donation est explicitement mentionnée dans la *waqfiyye*, mais sans qu'une date soit fournie, tandis qu'il en est fourni une pour les îles Yund. D'autre part rien dans la lecture du *mülknâme* publié par S. Laïou n'indique qu'il pourrait s'agir de la confirmation d'un ordre antérieur. Je laisse donc à l'auteur le soin de résoudre cette énigme.

La *waqfiyye*, à côté des problèmes qu'elle suscite et de la déception qu'elle pourrait susciter, apporte au moins une réponse aux questions que se pose l'auteur à propos de la présence du *cheikhulislam* comme intendant (*nâzır*) du *waqf*. Cette fonction ne lui est pas affectée par la suite, mais c'est Kılıç Ali Pacha qui demande que le *cheikhulislam* soit le *nâzır* de sa fondation contre la somme de 5 *dirhem* par jour.

Revenant après cette longue parenthèse à l'ouvrage de Sophia Laïou, nous pouvons estimer que, malgré la relative rareté de la documentation, l'auteur réussit à tracer les contours des rapports entre l'administration ottomane et les habitants de l'île de Samos, et surtout à évaluer correctement et sans préjugés idéologiques le degré ainsi que les raisons de leurs recours à l'arbitrage des représentants de cette administration. En effet l'utilité de posséder un document officiel opposable aux tiers rendait ce recours nécessaire. En même temps est présenté, documents à l'appui, le rôle ambigu des notables, qui essayent d'une part d'impliquer les fonctionnaires ottomans dans leurs luttes de pouvoir, et s'opposent d'autre part à tout empiétement sur les privilèges qu'accorde à l'île son statut de *waqf*, n'hésitant pas à faire le voyage d'Istanbul pour aller se plaindre auprès des puissants.

À la fin de l'ouvrage, dix-neuf documents, dont quinze proviennent des monastères de l'île, trois des archives de la présidence du Conseil à Istanbul et un du Musée des arts turcs et islamiques de la même ville (l'acte de donation), sont publiés en original et traduction.

Signalons enfin que les informations fournies par les voyageurs sur la diminution du nombre des contribuables payant la capitation (*cizye*), sans baisse apparente de la population, sont confirmées par un document récemment publié[1]. Dans un ordre daté du 29 *şa'bân* 1148 (14 janvier 1736) adressé au lieutenant du cadi (*nâ'ib*) à Samos sont relatées les protestations du collecteur de la capitation, Mehmed Ağa, concernant le refus du notable (*kocabaşı*) Christodoulos et de ses collègues d'accepter plus de 1 250 contribuables pour l'île, ce qui correspond exactement au chiffre fourni 34 ans plus tôt par Tournefort. Suite aux ordres donnés, le nombre des contribuables atteindra péniblement 1 260, comme l'atteste Pococke en 1739. Ce qui montre la capacité de résistance mais aussi de négociation des notables.

L'ouvrage de Sophia Laïou présente donc une contribution encourageante de la nouvelle génération des ottomanistes grecs à l'historiographie des temps modernes de ce pays, mais aussi à l'évolution des mentalités.

Stéphane YERASIMOS

MUNIS, SHIR MUHAMMAD MIRAB et MUHAMMAD RIZA MIRAB AGAHI, *Firdaws al-iqbāl, History of Khorezm*, translated from Chaghatay and annotated by Yuri Bregel, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, vol. 28, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1999, lxxvii + 718 p., 2 tableaux généalogiques et 3 cartes hors texte [ISBN: 90-04-11365-7].

Un an après son édition du texte original[1], Yuri Bregel nous livre la traduction en anglais accompagnée de commentaires détaillés du *Firdaws al-iqbāl* (Le Paradis de la Félicité), une chronique écrite entre 1220 et 1258 (1805-1842) en turc *caġatāy* à la cour des khans de Khiva, dans le Khorezm. Le travail de Yuri Bregel, éminent historien de l'Asie centrale et spécialiste de l'histoire des textes, a duré presque vingt ans avant d'aboutir à ces deux volumes, dont le second est l'objet de cette recension.

L'historiographie du khanat de Khiva sous les Qongrats (*ca*. 1770-1872), l'un des trois pouvoirs de l'Asie centrale tardive, est remarquablement peu connue, malgré un récent regain d'intérêt pour ces recherches[2]. La rareté des textes historiques n'en est que plus

[1] Cevdet KÜÇÜK, *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, Ankara, SAEMK, 2001, Doc. 99, p. 154 (tiré du Başbakanlık Arşivi, MAD, 8479, p. 15).

[1] SHĪR MUḤAMMAD MĪRĀB MŪNIS et MUḤAMMAD RIŻĀ MĪRĀB ĀGAHĪ, *Firdaws al-iqbāl: History of Khorezm*, Y. Bregel éd., Leyde, Brill, 1998.

[2] De façon générale, il faut signaler le catalogue des documents juridiques des khans de Khiva publié en collaboration ouzbèko-japonaise (A. URUNBAEV, T. XORIKAVA [HORIKAWA] *et al.*, *Katalog xivinskix kazijskix dokumentov XIX-nacala XX vv.*, Tachkent-Kyoto, 2001); et, parmi les travaux en cours des chercheurs locaux, une thèse à l'Institut d'histoire de Noukous par A. Idrisov, fondée sur la découverte d'un texte inédit sur l'histoire religieuse du khanat, et les recherches sur le terrain d'E. Karimov pour la recension des documents en mains privées, etc. Par ailleurs, la publication d'un catalogue des manuscrits du Musée régional de Noukous est en cours dans le cadre du programme de recherche « Histoire du livre : fonds de l'Asie centrale » de l'UMR 7528 Monde iranien (en collaboration avec A. Muminov, A. Idrisov et Sh. Ziyodov).

frappante lorsque l'on compare l'historiographie de Khiva à celles des États voisins, Boukhara et Kokand, où les chroniques historiques sont de loin plus abondantes, même si elles restent fréquemment à l'état de manuscrit[3]. L'historiographie de Khiva se démarque également dans la région comme étant la seule en langue turcique, le *caġatāy*, alors que les chroniques issues des deux autres khanats, gouvernés également par des dynasties d'origine ouzbèke, sont principalement — mais non exclusivement — en persan. Ainsi, la parution du texte du *Firdaws al-iqbāl* et de sa traduction viennent à point pour combler une lacune importante. D'autant plus que l'existence de ce texte est connue des orientalistes depuis 1863 où il a été vu à Khiva par Arminius Vambéry, et surtout depuis 1873 où, lors de la confiscation de la bibliothèque des khans de Khiva par les Russes, il a été examiné en détail par A. L. Kuhn (voir l'Introduction, p. LI)[4]. Le texte a fait l'objet de quelques autres travaux, dont ceux de N. Asim (1909) et A. Inan (1933) en Turquie, qui n'ont cependant pas utilisé les études antérieures parues en russe, notamment celles de V.V. Barhold (p. LV). Neuf manuscrits du *Firdaws al-iqbāl* sont connus, tous conservés à Saint-Pétersbourg (l'autographe à l'Institut d'Orientalisme, ms C 571), à l'exception d'un seul, découvert récemment à Helsinki et inconnu des spécialistes antérieurs. Jamais édité ni traduit auparavant, à l'exception de quelques fragments par les chercheurs soviétiques, le *Firdaws al-iqbāl* constitue à la fois la principale chronique historique du khanat de Khiva et une œuvre majeure, bien que tardive, de l'historiographie de l'Asie centrale en langue *caġatāy*.

Cette publication sera appréciée non seulement par un lecteur non-turcophone, à qui s'ouvre ainsi l'accès au texte *caġatāy*, mais par tout chercheur qui trouvera là un véritable ouvrage de référence. Le volume se compose de l'introduction (p. VII-LXV), de la bibliographie (p. LXVII-LXXVII), du texte en traduction (p. 3-539), des annotations (p. 541-659), des index, tables généalogiques et cartes.

L'*Introduction* de Y. Bregel constitue en soi une brève monographie, résultat du travail de recherche effectué autour du *Firdaws al-iqbāl* et de ses auteurs. Elle est conçue comme une présentation des circonstances à la fois historiques et culturelles qui présidèrent, à la cour de Khiva, à la création d'une chronique dynastique majeure. Elle continue avec l'analyse du contenu de l'ouvrage et de sa place dans la tradition littéraire, pour terminer par une appréciation de son importance (p. XXV-L).

En effet, le Khorezm, région historique ancienne et fort renommée depuis l'Antiquité (la Chorasmie des sources gréco-latines), centre florissant de la culture irano-musulmane à l'époque médiévale, s'est trouvé ruiné à la suite des destructions infligées par les

[3] Pour l'historiographie de Kokand, voir la récente thèse de Šodmon VAHIDOV, « Qöqan xānligida tārixnavislik (XIX-XX asrlar bāšlari) », Tachkent, Institut Oriental, 1998 (inédit) ; et l'article à paraître de Timur BEISEMBIEV, « Kokand. Historiography » pour l'*Encyclopaedia Iranica* (Gen. Ed. E. YARSHATER, New York). L'historiographie du khanat (émirat) de Boukhara est traitée dans le récent ouvrage d'Anke VON KÜGELGEN, *Die Legitimierung der mittel-asiatischen Mangitendynastie*, Istanbul, Orient-Institut, 2002.

[4] Sur la bibliothèque du dernier khan de Khiva, voir Aftandil ERKINOV et Shadman VAHIDOV, « Une source méconnue pour l'étude de la production de livres à la cour de Muḥammad Raḥîm Khân II (Khiva, fin XIX[e] s.) », in *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 7 : *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*, A. MUMINOV, F. RICHARD et M. SZUPPE (dir.), Tachkent — Aix-en-Provence, IFÉAC-Édisud, 1999, p. 175-193.

armées de Gengis Khan puis de Timur, et cantonné depuis à la périphérie du monde turco-iranien oriental. Cet isolement relatif du Khorezm a favorisé la formation de traits spécifiques, comme l'enracinement plus fort qu'ailleurs des coutumes pré-islamiques et d'éléments de la vie politique pré-mongole (par exemple, le titre de *Khvārazm-šāh* encore en usage au XIXᵉ s.). Plus important pour le propos de Y. Bregel, le Khorezm moderne a joué un rôle crucial dans le développement du turc oriental (*caġatāy*) comme langue littéraire et administrative. Ce processus, amorcé dès l'époque mongole, s'est accéléré et pérennisé sous les dynasties ouzbèkes des XVIᵉ-XIXᵉ siècles.

Le Khiva des Qongrats, parvenus au pouvoir à la fin du XVIIIᵉ siècle avec le soutien des tribus turkmènes, est, comme tous les autres États ouzbeks, une confédération d'apanages princiers soumis à l'autorité du khan suprême. Dans cette structure, le poids des populations nomades (ouzbèkes, turkmènes, karakalpakes…) est conforté par la configuration géographique de la région, fortement désertique et steppique dans son ensemble, avec peu de villes. Cependant l'apport de la vieille tradition urbaine et sédentaire continue de se faire sentir, et une certaine renaissance culturelle est observée au XIXᵉ siècle sous l'impulsion de la cour.

Les deux co-auteurs du *Firdaws al-iqbāl*, Šir-Muḥammad b. Amīr ʻAvaż Bey, connu comme Mūnīs (1192-1244/1778-1829), et son neveu Muḥammad-Rižā b. Er-Niyāz Bek b. Amīr ʻAvaż Bey, surnommé Agahī (1224-1291/1809-1874), sont justement issus de ces élites ouzbèkes turcophones urbanisées, éduquées selon le cursus classique (p. XVI-XVII, XXI). Du côté paternel, ils viennent d'une famille de haute naissance de la tribu ouzbèke de Yüz, au service des khans de Khiva. Le titre de *mīrāb*, dignitaire chargé de la gestion de l'eau, est héréditaire dans la famille depuis au moins le XVIIᵉ siècle, c'est-à-dire bien avant l'arrivée au pouvoir des Qongrats (p. xvi). Historiographes et traducteurs de la littérature persane, Mūnīs et Agahī ont cependant été très peu étudiés[5], alors qu'ils sont, l'un et l'autre, des figures essentielles de la vie culturelle de l'Asie centrale tardive. Agahī, en particulier, laisse une œuvre qui dépasse de loin le travail de son oncle (p. xxii-XXIV). Outre le *Firdaws al-iqbāl*, Agahī signe une série de cinq chroniques, dédiées aux khans successifs, dont la dernière, destinée à Sayyid Muḥammad-Raḥīm Khān II (1864-1872), reste inachevée en raison de la conquête de Khiva par l'armée du tsar.

Le *Firdaws al-iqbāl* est né d'une commande du souverain de Khiva, Eltüzer Khān (qui règna de 1803 à 1806), en 1220/1805. L'ouvrage répondait à un besoin politique, en même temps qu'il constituait la mémoire généalogique d'une dynastie ouzbèke non seulement jeune, mais dangereusement « parvenue ». En effet, le fait que la lignée ne pouvait pas se prévaloir d'une ascendance gengiskhanide était le problème principal des Qongrats, problème auquel se sont heurtées par ailleurs les historiographies de nombreuses dynasties turco-mongoles et turco-iraniennes depuis le XIVᵉ s. Cette faiblesse par rapport à la tradition politique turco-mongole handicapait notamment les relations des Qongrats avec les dynasties rivales au pouvoir à Boukhara et à Kokand, les Manghïts et les Mings (p. XLV-XLVI). Ainsi, tandis que le but avéré de l'ouvrage était la gloire d'Eltüzer Khān et de sa lignée, son but véritable était la légitimation politique de la dynastie.

Commencé par Mūnīs et resté inachevé au moment de sa mort (1244/1829), le *Firdaws al-iqbāl* est repris par Agahī en 1255/1839, à partir des cahiers épars et des feuillets

[5] À l'exception du travail de Q. MUNIROV (Tachkent, 1961, en ouzbek), qui reste peu satisfaisant.

volants, et terminé sous le règne d'Allāh-Qulī Khān, en 1258/1842 (p. XXVIII). Écrit dans un style très fleuri, agrémenté de poèmes en *caġatāy* et en persan, l'ouvrage est visiblement destiné à un public cultivé, sinon érudit, des milieux de la cour (p. XLVI). Le projet original, conçu par Mūnīs, annonçait, de façon tout à fait classique, une introduction, *muqaddama*, cinq chapitres, *bāb*, en ordre chronologique mais de longueurs très inégales, et un épilogue, *khātima*. Les deux premiers *bāb* du *Firdaws al-iqbāl* constituent une compilation de textes antérieurs et, pour cette raison, ils ont été omis dans la présente traduction (p. 13). La chronique devient originale à partir de la troisième partie (*qism*) du *bāb* 3 (p. 25-81), consacrée aux Yādigārides ou 'Arabšāhides (XVIe-XVIIIe s.) dont Abū'l-Ġāzī Khān et Anūšā Khān sont les souverains les plus marquants. Les deux chapitres suivants contiennent l'histoire des ancêtres des Qongrats (*bāb* 4, p. 82-166), et les règnes d'Eltüzer Khān, commanditaire du *Firdaws al-iqbāl* (*bāb* 5, *faṣl* 1, p. 169-230), et de son frère et successeur, Muḥammad-Raḥīm Khān I, qui régna de 1806 à 1825 (*bāb* 5, *faṣl* 2, p. 231-539) et dont le récit de la mort, en 1240/1825, clôt le texte. Le *khātima* planifié par Mūnīs n'a jamais été écrit. Les trois-quarts du texte sont contenus dans le *bāb* 5, à partir duquel Agahī avait repris la narration, et c'est surtout cette partie qui confère sa valeur à la source, par le matériau original qu'elle contient.

Dans sa partie originale, la chronique est principalement consacrée à la description, année par année, des événements politiques qui ont marqué l'arrivée au pouvoir des Qongrats et les règnes des premiers khans. Cette approche de l'histoire, caractéristique des chroniques dynastiques, pourrait paraître décevante si elle ne permettait pas, dans le cas précis de Khiva, de combler des lacunes majeures en établissant des séquences chronologiques, faisant apparaître les acteurs de l'histoire et les liens entre eux, et esquissant les conditions politiques et sociales de l'époque. Même si le *Firdaws al-iqbāl* est surtout concentré sur les activités militaires des khans, un certain nombre de lectures peuvent être faites à travers cette présentation traditionnelle. Le texte nous apporte d'importantes informations sur les relations avec les éléments tribaux du khanat, notamment les Turkmènes qui, dès 1181/1767-68, ont activement soutenu le coup d'État de Muḥammad-Amīn Ināq, le grand-père d'Eltüzer Khān, personnage clé de la cour des derniers khans fantoches yādigārides. Par la suite, les Turkmènes ont revendiqué et obtenu une place importante dans le khanat grâce aux privilèges fiscaux qui leur ont été accordés ; ils ont tout de même constitué un élément d'instabilité face aux efforts centralisateurs des khans. Les relations avec d'autres groupes tribaux étaient aussi un enjeu important, comme dans le cas des Karakalpaks arrivés tardivement sur le territoire du Khorezm, sinon un problème délicat, telle l'imposition de l'autorité de la dynastie sur les tribus manghïtes, écartées du pouvoir à Khiva, alors que dans la Boukhara voisine les tribus du même groupe étaient parvenues à prendre le pouvoir politique. La position que Mūnīs et Agahī occupaient à la cour leur a également permis d'avoir une connaissance approfondie de l'entourage du souverain et de l'organisation des cercles exécutifs du pouvoir, ainsi que des hiérarchies administratives, religieuses et militaires. Dans le domaine économique, la chronique nous en fait entrevoir certains aspects, notamment grâce à l'intérêt personnel des chroniqueurs, surtout Mūnīs, pour les questions liées à l'irrigation. Nous récoltons ainsi des informations, malheureusement pas de façon systématique, sur l'organisation du système de la distribution d'eau à Khiva.

La valeur historique du *Firdaws al-iqbāl* est rehaussée par l'attention avec laquelle Mūnīs et Agahī assemblent et travaillent leurs matériaux. Les sources exploitées sont de nature différente selon qu'il s'agit de la partie du texte compilée, fondée sur les sources

écrites, ou de la partie originale pour laquelle les traditions orales, les témoignages directs et les documents d'archives sont fortement mis à contribution, démarche rarement pratiquée de manière aussi systématique par les auteurs contemporains (p. XXX-XXXIX). Une approche critique, attentive aux divergences, leur permet de rester vigilants aussi bien vis-à-vis de l'information écrite que de l'information recueillie auprès des témoins. Ils comparent des versions entre elles, allant jusqu'à donner des récits parallèles et, parfois, contradictoires, se plaçant ainsi parmi les représentants de la meilleure tradition historiographique. L'analyse du manuscrit autographe et de ses nombreuses notices marginales, accomplie par Y. Bregel, expose la démarche des auteurs en témoignant notamment de leurs interrogations face aux versions non concordantes.

Le *Firdaws al-iqbāl* s'inscrit à la fois dans la tradition historiographique turcique, qui remonte dans le Khorezm au *Tārīkh-i Dust-Sulṭān* d'Ötemiš Hājjī (957/1550), texte rare et peu connu (p. XIII, n. 19), qu'à la tradition persane à travers de nombreux auteurs, et en premier lieu les historiographes timourides (notamment Mīrkhwānd, Ḥāfiẓ-i Abrū et Ja'far Ḥusaynī), et quelques auteurs plus tardifs. La formation de Mūnīs lui ouvre l'accès à tous les classiques, mais les parties non originales de la chronique sont surtout une compilation réussie de deux ou trois sources principales : le *Tārīkh-i guzīda* (Histoire Choisie) de Ḥamdallāh Mustawfī Qazvīnī pour la partie sur les Mongols, et le *Rawżat al-ṣafā* (Jardin de la Pureté), la monumentale histoire universelle de Mīrkhwānd (fin XVe s.), tous deux en persan, ainsi que le *Šajara-yi turk* (Généalogie des Turks), en *caġatāy*, d'Abū'l-Ġāzī Khān (1076/1665). Les deux dernières sources suffisent en quelque sorte pour donner la mesure de la chronique. Pensé comme une chronique universelle, commençant à Adam, le texte se focalise rapidement sur les dynasties turco-mongoles en général, et sur les Qongrats en particulier, et constitue en fin de compte une chronique dynastique combinée avec une histoire régionale (p. XXIX). Cette structure ainsi que d'autres éléments du référentiel des deux auteurs indiquent une parenté indéniable avec les traditions historiographiques du Khorassan, telles qu'elles évoluent à partir du XVIe siècle, en particulier chez certains auteurs ouzbeks et safavides. S'il est avant tout redevable à Mīrkhwānd et à Abū'l-Ġāzī Khān, d'autres modèles d'écriture peuvent donc être évoqués pour le *Firdaws al-iqbāl*, car il est également apparenté aux ouvrages de type annalistique, arrangement du texte qui prévaut pour la partie contemporaine de l'ouvrage.

On pourrait s'interroger ici non seulement sur la vivacité des traditions historiographiques à travers les siècles, ou les liens unissant les écrits persans et *caġatāy* en Asie centrale et Iran oriental, mais aussi sur l'attrait, jusqu'à une époque aussi tardive, des modèles politico-culturels timourides. Il est certainement intéressant de signaler, même si nous ne pouvons pas développer ce thème plus en détail ici, l'intérêt que la cour de Khiva accorde au *Rawżat al-ṣafā* de Mīrkhwānd et aux auteurs timourides en général. Non seulement Mīrkhwānd est l'un des modèles du *Firdaws al-iqbāl*, mais il figure également parmi les premiers textes à avoir été traduits en *caġatāy*, par Mūnīs et Agahī, sur l'initiative même des khans[6]. Très actif, Agahī continue avec d'autres traductions littéraires et historiques timourides ou directement post-timourides, parmi lesquelles se distinguent le *Ẓafar-nāma* de Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī (832/1427-28) et les Mémoires (*Badāyi' al-vaqāyi'*) de Ẕayn al-Dīn Maḥmūd Vāṣifī de Hérat (*ca*. 940/1533-34), aux côtés des auteurs safavides, ouzbeks et moghols plus tardifs mais proches des modèles timourides,

[6] Voir A. ERKINOV et Sh. VAHIDOV, « Une source méconnue », *art.cit.*, p. 184-185.

comme Riżā-Qulī Khān Hidāyat (liste, p. XXIII). Nous savons par ailleurs qu'à la même époque et plus tard aussi les modèles politiques et culturels timourides servaient de référence à la cour persanophone des Mings, khans ouzbeks de Kokand[7]. Enfin, dans un registre plus anecdotique, on ne peut manquer de relever un fort parallélisme entre les carrières de Mīrkhwānd et Khwāndamīr d'une part, et de Mūnīs et Agahī d'autre part : dans l'un et l'autre cas, on a deux historiographes proches parents, issus des élites aisées et ayant reçu une éducation soignée, proches de la cour. Tout comme Mīrkhwānd, Mūnīs reste l'homme d'une œuvre historique majeure, mais unique. Agahī, à l'instar de Khwāndamīr, reprend l'œuvre de son maître, mais laisse aussi de nombreux ouvrages dont il est le seul auteur ; tout comme lui, qui a vécu la chute des Timourides, il voit s'effondrer à son tour le khanat de Khiva.

Le travail de Y. Bregel, en tant que traducteur et éditeur scientifique du texte, est exemplaire. Le plus grand soin a été apporté à l'élaboration des annotations détaillées (1147 au total !), qui constituent une mine de renseignements très souvent inédits. Outre les notes en fin de texte, des renvois systématiques en bas de page (numérotés a, b, c…) concernent des précisions comme la concordance des dates, l'identification des citations, des proverbes, etc. Quelques découvertes sont à souligner : l'établissement de la date exacte de la commande du khan auprès de Mūnīs (p. XXV-XXVI), ou l'identification de certaines sources écrites non explicitement nommées (notes 136, 137, 140 etc.). Y. Bregel a fourni un travail remarquable pour parvenir à l'identification des personnages, des toponymes, des termes de titulature et des fonctions de la cour à Khiva. Il donne ainsi des précisions sur les particularités khiviennes du *mīrāb*, fonction ancienne et d'une grande importance dans le monde turco-iranien (p. XVIII-XIX). Il attire l'attention du lecteur sur le problème de la chronologie et de la datation (avec les discordances éventuelles), questions clés dans l'analyse de tout ouvrage historiographique et qui en déterminent la valeur (p. XXXIX, et des développements plus généraux, p. XLI-XLIV). Fait exceptionnel dans l'historiographie d'Asie centrale de l'époque, Mūnīs et Agahī utilisent systématiquement les dates en les donnant de façon très exacte, selon trois calendriers, utilisés tour à tour ou simultanément : musulman (l'hégire lunaire), turco-mongol (les douze animaux) et iranien solaire.

Les nombreuses difficultés rencontrées lors de la traduction du *caġatāy* en anglais sont commentées en détail (p. LIX-LXV). Nous avons déjà mentionné le choix d'omettre les deux premiers chapitres. Le style trop fleuri devenant à l'évidence illisible en anglais, le traducteur a pris le juste parti d'abréger et parfois de paraphraser le texte, pour préserver le contenu historique et la compréhension de la traduction (l'original *caġatāy* peut être consulté d'après son édition, cf. n. 1). Il en a conservé cependant assez pour rendre le style particulier des historiographes khiviens, tout en permettant une lecture fluide. Les deux tables généalogiques (1. ʿArabšāhides du Khorezm, 2. Qongrats, remontant au XIVe s.) sont d'une grande utilité, car non seulement elles n'existent nulle part ailleurs sous cette forme synthétique, mais encore elles intègrent des données inédites. Il faut également souligner la présence d'une carte très détaillée du Khorezm aux XVIIe-début XIXe siècles,

[7] Comme l'indiquent, entre autres, les énigmes en vers (*mu'ammā*) dans un manuscrit dédié au khan de Kokand (BnF, Supplément persan 1446, daté 1251/1836). Je remercie M. Aftandil ERKINOV pour m'avoir communiqué ces détails inédits, qui font partie de sa recherche en cours sur les caractéristiques de la vie littéraire en Asie centrale aux XVe-XIXe siècles (article à paraître) [communication personnelle, avril 2003].

faisant apparaître les toponymes relevés dans la chronique (carte 3). Les index en fin d'ouvrage intègrent aussi bien les références au texte qu'aux annotations.

Dans ce volume, non seulement Y. Bregel nous donne la mesure de ses compétences en matière de traduction, mais il nous livre aussi une importante contribution sur l'histoire du khanat de Khiva sous le règne des Qongrats, sur son historiographie, sa société, sa culture… Cet imposant ouvrage, étroitement lié à l'édition originale du *Firdaws al-iqbāl* publiée par le même chercheur, est en même temps un apport à l'historiographie du monde musulman oriental et un travail historique de premier plan. Il constitue un magnifique aboutissement d'une longue recherche dans un domaine que peu de spécialistes ont pu aborder à ce jour, et pour lequel le travail de Yuri Bregel fournit maintenant un outil, des repères et un cadre historique et culturel.

Maria SZUPPE

Gheorghios A. PROKOPIOU, *Το αρχονδικό του Γ. Βούλγαρη στην Υδρα, αρχιτεκτονική και ξυλόγλυπτα* (La résidence de G. Bulgari à Hydra, architecture et travail du bois), Athènes, musée Benaki, 2001, 111 p.

L'ouvrage a été publié à l'occasion de la récupération par le musée Benaki à Athènes, et de la reconstitution dans ses salles, de la décoration intérieure d'une maison seigneuriale traditionnelle de l'île d'Hydra. L'auteur est professeur de morphologie architecturale à l'École polytechnique d'Athènes.

L'originalité du sujet réside aussi bien dans l'architecture du bâtiment que dans la personnalité de son propriétaire. Celui-ci, Georges Bulgari, d'une famille modeste d'Hydra, fit carrière dans la marine ottomane, participa à l'expédition de la flotte en Égypte en 1801 et entra dans les faveurs du grand amiral de l'époque, Küçük Hüseyin Paşa. L'activité de la marine française sur les côtes grecques ayant ravivé à la même époque la lutte entre factions à Hydra, le parti pro-ottoman demanda par lettre adressée au drogman de la Sublime Porte — un phanariote — un officier (*zabıt*) pour rétablir l'ordre dans l'île. Hüseyin Paşa, de qui l'île dépendait, envoya alors, en décembre 1802, Bulgari en tant que *baş-kocabaşı* d'Hydra et intendant (*nazır*) des îles voisines de Spetses et Poros. Celui-ci conserva ce poste jusqu'à sa mort le 23 août 1812. Ainsi, dans cette île qui fut un des noyaux de la révolution grecque de 1821 et sa principale force maritime, Bulgari représenta pendant dix ans l'autorité ottomane. Cela ne porta d'ailleurs nullement atteinte à la carrière de ses descendants, puisque son fils Démètre fut par sept fois premier-ministre de la Grèce au XIXe siècle.

En envoyant son protégé gouverner l'île, le Grand amiral voulut le doter des insignes du pouvoir et notamment d'une résidence digne de sa représentation. Ainsi, d'après les témoignages de l'époque, avant même l'arrivée de Bulgari, des charpentiers et des maçons venus d'Istanbul entreprirent la construction de sa demeure. Celle-ci, telle qu'elle apparaît sur les anciennes photographies, contraste singulièrement avec l'environnement bâti de l'île. En effet tandis que les résidences des autres capitaines et armateurs hydriotes, édifiées en pierre, s'inspirent directement de modèles italiens, le *konak* du *baş-kocabaşı* reproduit fidèlement le modèle de la maison ottomane en bois avec ses quatre pièces d'angle en saillie. C'est pour cela d'ailleurs qu'après l'extinction de la famille et à

la veille des guerres balkaniques de 1912, la municipalité d'Hydra décida la démolition de ce mauvais souvenir de la « turcocratie ».

L'ouvrage, abondamment illustré, a le mérite de se placer d'emblée dans le contexte de l'architecture de la maison ottomane, évitant ainsi les discours stériles d'attribution nationale des architectures traditionnelles. Le premier chapitre entreprend un vaste panorama de l'aire d'extension de l'habitat en bois, en présentant des exemples caractéristiques de l'architecture civile ottomane, aussi bien dans les Balkans (Nesebar, Koprivstica, Siatista, Castoria, Ambelakia) qu'en Anatolie (Bursa, Kütahya, Birgi), et en passant en revue les différentes hypothèses d'évolution morphologique et de diffusion de cette architecture. Dans ce dernier domaine, l'hypothèse d'une diffusion à partir de l'architecture palatiale stambouliote est privilégiée. Dans ce chapitre les travaux des chercheurs contemporains turcs (S. H. Eldem, D. Kuban) sont abondamment utilisés.

Le deuxième chapitre est consacré à un parcours de l'occidentalisation de cette architecture, sous l'influence de ce qu'il est convenu d'appeler le baroque ottoman. Ensuite, après une esquisse de la situation à Hydra au tournant du XIXe siècle et de la biographie de G. Bulgari, l'auteur entreprend une reconstitution minutieuse de la résidence à partir des sources iconographiques et écrites, ainsi que des restes de la décoration.

Par le sérieux de son analyse et l'ouverture de son approche, cet ouvrage contribue à renouveler considérablement les approches passablement sclérosées de l'école thessalonicienne sur l'architecture vernaculaire grecque.

Stéphane YERASIMOS

Ronald SCHIFFER, *Oriental Panorama: British Travellers in 19th Century Turkey*, Rodopi, Amsterdam — Atlanta, GA, 1999 (Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, 33), 445 p.

Avec ce riche ouvrage sur les voyageurs anglais dans la Turquie ottomane du XIXe siècle, Ronald Schiffer se propose de nuancer les thèses qu'Edward Saïd et ses épigones ont avancées en déniant la possibilité d'utiliser les récits de voyage au Levant comme outil de documentation historique. Tout en acceptant les acquis méthodologiques que les polémiques (*polemics*, chapitre 1, « Preface », p. 1) d'Edward Saïd ont apportés à l'histoire des idées, R. S., dont l'approche se veut sans *a priori* idéologique, ne se borne pas à mettre à la disposition des chercheurs les renseignements que les voyageurs livrent sur les réalités ottomanes du XIXe siècle, informations pour lesquelles les sources ottomanes sont parfois silencieuses. Tout au long de l'ouvrage, l'auteur montre aussi (et surtout) à quel point les observations des voyageurs anglais sont loin d'être monolithiques dans leur ethnocentrisme et leur arrogance culturelle comme E. Saïd le prétend : les jugements et les attitudes que ces témoins de première main portent sur leur « expérience ottomane » sont en effet variés et nuancés, parfois même contradictoires dans le discours d'un même auteur (R. S. le montre au moyen de nombreux exemples et citations).

Pour mener à bien cette étude, R. S. se fonde sur environ 160 récits de voyageurs anglais qui, de la fin du XVIIIe siècle jusqu'à celle du XIXe (la majorité étant de la première moitié du XIXe siècle), se sont rendus à Istanbul, à İzmir et en Anatolie (les Bal-

kans ottomans, la Grèce ainsi que l'Égypte ne sont pas inclus dans l'analyse). Une documentation iconographique, tirée des récits ou des ouvrages sur l'Empire ottoman de l'époque étudiée, et dont certains des auteurs sont eux-mêmes des voyageurs (comme par exemple William Turner et Thomas Allom) complète le *corpus* et permet à l'auteur d'enrichir son analyse (une carte et 26 gravures sont reproduites, chapitre 2 « Illustrations », p. 6-34).

Les 18 chapitres centraux du livre, qui sont pour certains d'entre eux des rééditions revues et augmentées d'articles déjà publiés et qui se fondent en partie sur une étude précédente de R. S. (*Turkey Romanticized. Images of the Turks in Early 19th Century English Travel Literature, with an Anthology of Texts*, Bochum, Studienverlag N. Brockmeyer, 1982), peuvent être regroupés par thèmes.

— *Le voyage*. Dans les chapitres 3 (« Travails : the Material and Mental Conditions of Travelling to and in Turkey », p. 35-63) et 4 (« Cutthroats : British Travellers and the Hazards of Piracy and Banditry », p. 64-81)[1], R. S. s'attache à l'étude des modalités de voyage en portant une attention particulière aux moyens de transport utilisés par les voyageurs et aux changements intervenus tout au long du siècle (du bateau à voile à l'introduction du bateau à vapeur dans les années 1830 ; la construction des quelques lignes de voie ferrée dans l'Empire ottoman à partir de la seconde moitié du siècle) ainsi qu'à l'attitude des voyageurs écrivains face aux pirates et aux bandits.

— *Le paysage (1) : la campagne*. Les chapitres 5 (« The Genius of the Place : Images of the Turkish Countryside », p. 82-100) et 6 (« Useless Urnes : Travellers and their Search for Classical Antiquities », p. 101-110[2]) analysent l'attitude des voyageurs anglais face à la campagne turque, attitude qui oscille entre réprobation pour sa désolation, sublimation ou exaltation du pittoresque des paysages, et quête des vestiges du passé gréco-romain.

— *Le paysage (2) : la ville*. Les chapitres 7 (« Le Petit Paris du Levant : 19th Century Izmir », p. 111-134)[3], 8 (« 19th Century Istanbul as Aesthetic Object », p. 135-150)[4], 9 (« Istanbul as Labyrinth », p. 151-174) et 10 (« Lions : the Sights of Istanbul », p. 175-185) portent sur la façon dont les voyageurs anglais abordaient le paysage urbain ottoman, à partir de deux exemples, Istanbul et Izmir.

— *Le pouvoir et les institutions*. Dans les chapitres 11 (« Ottoman Slavery », p. 186-204), 18 (« God's Shadows on Earth : the Sultans », p. 308-323) et 19 (« Silken Cords : The Visibility of Ottoman Justice », p. 324-338)[5], R. S. passe en revue les jugements

[1] Cf. Ronald SCHIFFER, « Halsabschneider und Biedermänner : Piraten und Banditen in den Berichten Europäischer Reisender in die Türkei des 19. Jahrhunderts », in *Materialia Turcica* 13, 1989, p. 81-108 et *Idem*, « Korsanlar ve Haydutlar », in *Tarih ve Toplum* 80, 1990, p. 52-55, et 81, 1990, p. 52-56 (version augmentée de l'article en allemand de 1987).

[2] Cf. Ronald SCHIFFER, « English travellers and the Hazards of Coin Collecting in 19th Century Turkey », in *Materialia Turcica* 9, 1983, p. 35-47 et Ronald SCHIFFER, « Die Sprache der Ruinen : Europäische Reisende an antiken Stätten Kleinasiens », in *Boreas* 18, 1995, p. 185-197.

[3] Cf. Ronald SCHIFFER, « European Views of Early 19th Century Izmir », in *Materialia Turcica* 12, 1986, p. 40-61.

[4] Cf. Ronald SCHIFFER, « Estetik Obje Olarak İstanbul », in *Kaynaklar* 3, 1983, p. 21-33.

[5] Cf. Ronald SCHIFFER, « Silken cords : Ottoman Justice in the Eyes of 19th Century British Travellers », in *Materialia Turcica* 16, 1990, p. 1-24.

variés que les voyageurs anglais portent sur certains aspects du gouvernement ottoman : le sultan en tant que représentant du sommet du pouvoir, dont la figure de réformateur de Mahmûd II (1808-1839) attire particulièrement l'attention des voyageurs écrivains ; l'esclavage qui, aboli en Grande Bretagne depuis 1806, suscite de vifs débats parmi les observateurs anglais ; la justice, dont les auteurs de récits décrivent surtout l'aspect « pénal », en s'attachant notamment à la hiérarchie des peines.

— *La religion.* Le chapitre 12 (« Manifestations of Islam », p. 196-204) analyse les observations des voyageurs sur l'islam orthodoxe et le soufisme. R. S. souligne que malgré la réprobation que la plupart des voyageurs montrent à l'égard de la religion musulmane, quelques voix se détachent pour défendre l'islam.

— *Les mœurs et coutumes.* Avec le chapitre 13 (« Ottoman Outdoor Recreations », p. 205-222), R. S. présente quelques aspects des pratiques ludiques des Ottomans (tant musulmans que non-musulmans) décrites par les voyageurs, en analysant en particulier les espaces de sociabilité (les cimetières, les promenades sur le Bosphore et la Corne d'Or, les cafés). Le chapitre 14 (« Ottoman Meals and British Palates », p. 223-233[6]) est l'étude des observations de voyageurs traitant des pratiques alimentaires des Ottomans.

— *Les hommes et les femmes.* R. S. consacre trois chapitres à l'image que ces voyageurs anglais ont des habitants de la Turquie ottomane, tant musulmans que non-musulmans. Le chapitre 15 (« Body and Soul : the Physical and Moral Character of the Ottoman Turks », p. 234-264) décrit les traits physiques et moraux propres aux « Turcs » musulmans aux yeux des voyageurs anglais dont, R. S. le souligne, les jugements sont encore fortement dépendants de la théorie des climats jusqu'aux premières décennies du XIX[e] siècle. Le chapitre 16 (« Odious Comparisons : Images of Greeks, Armenians and Jews », p. 265-273) traite des sujets non-musulmans du sultan. Enfin, le chapitre 17 (« The Invention of Ottoman Women », p. 274-307) est consacré aux femmes (musulmanes surtout). R. S. donne ici une large place à la voix des « voyageuses » du XIX[e] siècle (toujours plus nombreuses) qui, suivant l'exemple de Lady Montagu au siècle précédent, ont décrit ces espaces interdits aux hommes : les harems et les hammams.

— *Les voyageurs écrivains.* Le chapitre 20 (« Our Man in Istanbul : Travellers and the Demands of the Critics », p. 339-351), est une étude approfondie des différents types de voyageurs ainsi que des formes variées que leur témoignage peut prendre (journal, essai, correspondance, etc.). L'accueil que la critique contemporaine faisait à ces textes, qui constitue une partie importante non seulement de ce chapitre mais aussi, plus généralement, de la méthodologie adoptée par l'auteur dans tout le livre, permet à R. S. de cerner dans quelle mesure ces témoins de première main ont contribué à forger les jugements sur les « Turcs » dans l'opinion publique anglaise du XIX[e] siècle.

Ce chapitre constitue une sorte d'introduction au répertoire bio-bibliographique de certains des voyageurs écrivains étudiés (chapitre 21 : « Brief Lives : Careers, Routes, Views of Travellers in Turkey and the Verdict of the Periodicals », p. 357-408). Chaque fiche offre, dans la mesure du possible, des renseignements biographiques sur l'écrivain voyageur, une liste de ses écrits, les dates du voyage, un aperçu sommaire de l'itinéraire, les raisons et les buts du voyage et enfin l'accueil du texte par la critique.

[6] Cf. Ronald SCHIFFER, « Eating Sheep Eyes is Wrong, or Cultural Assumptions of 19[th] Century British Travellers Confronting Ottoman Cooking », in Hanjo BERESSEM et Bernard HERZOGENRATH éds, *Near Encounters. Festschrift for Richard Martin*, Francfort, M. Lang, 1995, p. 248-263.

En fin de volume, les lecteurs trouveront un index sélectif des voyageurs (p. 411-420) et la bibliographie, divisée en « Primary Sources » (reproduite deux fois, p. 421-428 et p. 430-437) et « Secondary Sources » (p. 438-445). Dans cette section, il n'aurait peut-être pas été inutile de citer l'ouvrage de S. Yerasimos sur les voyageurs dans l'Empire ottoman (*Les voyageurs dans l'Empire ottoman. Bibliographie, Itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara, Éditions de la Société turque d'histoire, 1991) qui, comme cette étude, mais pour une époque plus reculée, vise à réhabiliter la littérature de voyage comme source pour l'histoire ottomane. De même, l'essai de S. Moussa (*La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995), absent de la bibliographie, aurait permis à l'auteur des comparaisons intéressantes avec des voyageurs écrivains français de la première moitié du XIXe siècle, S. Moussa prenant, lui aussi, le contre-pied de la thèse d'E. Saïd sur le « discours » des Occidentaux sur l'Orient.

Par ailleurs, ce livre, qui constitue sans aucun doute un apport important à la valorisation du genre « viatique » comme source pour l'histoire ottomane, aurait peut-être été encore plus utile et convaincant s'il avait été complété par des considérations conclusives, retraçant par exemple l'évolution des images variées que les voyageurs anglais du XIXe siècle avaient de la Turquie ottomane. Certes, comme je l'ai déjà rappelé, R. S. insiste sur le fait que souvent les auteurs avaient des postures contradictoires face à l'ailleurs oriental. Il n'en reste pas moins que dans chaque chapitre, R. S. souligne l'importance et le rôle joué par les événements historiques et culturels (comme par exemple les premières grandes réformes de Mahmûd II, suivies par l'époque des Tanzimât ; la guerre d'indépendance de la Grèce ; le règne de la reine Victoria en Angleterre ; etc.), dans le façonnement des images et des points de vue de ces voyageurs écrivains. On regrette aussi que le répertoire n'inclue que 78 voyageurs écrivains sur les 160 exploités.

Ces dernières remarques ne remettent en aucune manière en cause la valeur de l'analyse de R. S., dont l'étude permet de dégager les rapports complexes à l'altérité orientale de l'Angleterre du XIXe siècle, tout en offrant aux chercheurs ottomanistes un outil de travail remarquable.

Elisabetta BORROMEO

Selçuk Akşin SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, coll. The Ottoman Empire and its Heritage, Politics, Society and Economy, 2001, 413 p.

À l'origine de ce livre, une thèse de doctorat publiée en allemand, en 1995, à Francfort, profondément remaniée par la suite. Mais ce nouvel ouvrage reste une thèse au sens fort. Prenant pour objet de recherche les conditions institutionnelles et idéologiques qui ont façonné l'enseignement public des Tanzimat à la révolution jeune-turque, Somel parle de la modernisation — c'est le sujet même de sa recherche —, mais aussi, comme le dit le sous-titre de l'ouvrage, « d'islamisation », « d'autocratie » et de « discipline ». Mais pas « d'occidentalisation ». Pour lui, l'idée selon laquelle l'enseignement moderne dans l'Empire ottoman aurait été un vecteur d'occidentalisation relève du « mythe » ; les hommes des Tanzimat n'avaient pas cette idée en tête lorsqu'ils commencèrent à réformer

l'enseignement, et la politique menée par la suite par Abdülhamid en matière scolaire n'est pas une réaction obscurantiste à la période précédente. Pour Somel, il n'y a pas de rupture entre la politique d'enseignement des Tanzimat et celle d'Abdülhamid : depuis la création des premières *rüşdiyye* (écoles moyennes), l'État a utilisé les écoles publiques comme moyen institutionnel de ce qu'il appelle *social disciplining* (que l'on pourrait traduire, en reprenant un terme de Michel Foucault, par « dressement ») et de modernisation politique qui a atteint son apogée à l'époque d'Abdülhamid. Celui-ci a élaboré un projet de réforme de l'enseignement de « modernisation islamique autoritaire » qui a finalement buté sur des obstacles financiers, sur l'incapacité à formuler une synthèse idéologique du modernisme et de l'islamisme et sur l'hétérogénéité ethnique.

Le travail de Somel est fondé sur une utilisation extensive des archives du Başbakanlık, de la documentation imprimée (notamment des règlements, des *Salname* et des manuels scolaires). Les deux premiers chapitres étudient la mise en place d'un enseignement public entre l'édit de Gülhane et la loi de 1869 sur l'instruction publique, non seulement à Istanbul, mais également dans les provinces. Somel consacre ensuite un chapitre très détaillé à l'organisation et au développement de l'enseignement dans les provinces de 1869 à 1908. Suit une étude particulièrement bien venue sur le financement de l'effort d'éducation ; Somel montre qu'au niveau primaire, ce sont les ressources locales qui ont pris en charge les écoles — d'où de grandes inégalités entre les provinces. Pour ce qui est du niveau des collèges (*idadî*), ils ont été financés grâce à la taxe sur l'instruction (*Maarif Hisse-i İanesi*) établie par Said pacha en 1884. L'ouvrage fournit aussi d'utiles renseignements sur les niveaux de salaire — la plupart du temps très bas — des maîtres et des enseignants. L'auteur s'attaque ensuite au contenu de l'enseignement. Il rappelle le débat sur les finalités de l'école, entre la diffusion de connaissances pratiques ou la formation de bureaucrates ; puis la politique d'Abdülhamid visant à renforcer l'aspect autoritaire de l'enseignement en accroissant la dimension religieuse et morale dans les programmes et en utilisant les manuels contrôlés par l'État pour à la fois renforcer le contenu moral et religieux et en même temps diffuser des notions de progrès et de sécularisation. Le chapitre six se propose d'analyser comment la politique centralisée de l'enseignement a été confrontée à la diversité ethnico-religieuse de l'Empire, et comment on a cherché à utiliser l'école comme moyen d'intégration des musulmans non turcs, des Alévis, des chiites, des Yézidis, des populations tribales.

Il s'agit d'un ouvrage solide, documenté, comportant une série d'annexes et de cartes fort utiles. Les chapitres les plus neufs sont ceux qui sont consacrés à la diffusion de l'enseignement dans les provinces, à la question cruciale du financement, au problème de la diversité humaine de l'Empire et aux tentatives d'intégration par l'école. Le dernier chapitre, particulièrement original, cherche à aller au-delà de l'aspect institutionnel, et à évaluer la qualité de l'enseignement à travers les souvenirs des anciens élèves. Avec l'ouvrage plus récent de Benjamin Fortna (*The Imperial Classroom. Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002) — qui porte surtout sur les collèges et avec lequel il partage la thèse centrale sur « le mythe de l'occidentalisation » —, le livre de Somel constitue une contribution de valeur à la politique de l'enseignement public à la fin de l'Empire ottoman.

On peut formuler malgré tout un regret, qui n'est pas une critique. Somel ne parle pas des écoles militaires. Certes, il s'agit d'une autre catégorie d'écoles, pour laquelle les sources sont différentes. Mais la formation donnée par les écoles militaires a joué un rôle trop important à cette époque pour qu'on ne l'évoque pas au moins sommairement dans

un ouvrage consacré à l'instruction *publique*. Pour avoir une vue complète de l'instruction diffusée par les écoles à la fin de l'Empire ottoman, il est indispensable de pénétrer dans les écoles militaires. Il est un peu paradoxal qu'un élève comme Mustafa Kemal Atatürk — qui a fait, comme tant d'autres, toutes ses classes à l'époque d'Abdülhamid, d'abord dans une école moyenne militaire, puis dans un collège militaire et, pour finir, à l'École de Guerre — ne puisse trouver sa place dans le tableau tracé par Somel.

Par ailleurs, je trouve que Somel se montre un peu trop pessimiste lorsqu'il conclut à l'échec du système d'enseignement développé par Abdülhamid. Il me semble qu'une évaluation juste de l'enseignement ottoman devrait être envisagée d'une manière comparative, en essayant de prendre en compte les voisins de l'Empire à cette époque, par exemple les pays balkaniques ou l'Iran. D'autre part, s'il y a eu échec par rapport aux attentes du sultan — qui cherchait à former une génération loyale et « morale » —, on pourrait retourner l'argument : sans doute le système scolaire a-t-il contribué à former une jeunesse rebelle — notamment dans les écoles militaires… — qui s'est retournée contre le régime autoritaire du sultan. Mais, en un sens, n'est-ce pas là la marque d'une certaine réussite ?

François GEORGEON

Kemal H. KARPAT, *Studies on Ottoman Social and Political History. Selected Articles and Essays*, Leyde, Brill, 2002, 856 p. (Social, Economic and Political Studies of the Midle East and Asia, vol. 81)

Du même, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, 533 p.

Voici deux gros ouvrages qui témoignent de l'extraordinaire fécondité du professeur de l'université de Wisconsin et de l'éditeur de l'*International Journal of Turkish Studies*, l'un des meilleurs connaisseurs de l'histoire de la fin de l'Empire ottoman et de la Turquie républicaine.

1) Commençons par le plus récent, qui est aussi le plus volumineux. Il s'agit d'un recueil d'articles, une trentaine au total, parus entre 1968 et 2000, qui concernent surtout le XIXe siècle ottoman. Après s'être fait connaître du monde savant par une excellente analyse de la politique de la république turque, *Turkey's Politics, the Transition to a multi-Party System*, parue en 1959 et qui est restée longtemps la bible de tous les étudiants travaillant sur ce sujet, Kemal Karpat s'est en effet tourné vers le dernier siècle ottoman. Les *Selected Articles and Essays* concernent principalement cette période et s'articulent autour de trois principaux thèmes : changement et démographie, nations et nationalisme, ethnicité et identité.

Dans l'introduction, Kemal Karpat évoque sobrement son itinéraire : ses origines dans la communauté turque-musulmane de la Dobruca du nord ; l'enseignement reçu dans une école roumaine ; l'influence de la culture française ; l'admiration pour Mustafa Kemal et son œuvre ; et puis, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'émigration en Turquie au plus fort de la vague de nationalisme turc, à une époque où était rejeté tout ce qui était

ottoman. Fortement attachée à ses traditions et à ses valeurs, mais aussi largement sécularisée, sa communauté d'origine, nous rappelle Karpat, était à la fois « musulmane, turque et moderne ». L'auteur reprend ici sans le dire la formule célèbre de Ziya Gökalp (*türkleşmek, islamlaşmak, mu'asırlaşmak*), et livre au lecteur ce qui est une clé pour comprendre son œuvre.

Il est impossible d'énumérer dans cette recension tous les articles contenus dans cet ouvrage. Signalons pourtant, parce qu'ils sont devenus des classiques, « The transformation of the Ottoman State », « The Ottoman Parliament of 1877 and its Social Significance », « The Ottoman Emigration to America, 1860-1914 », « The Ottoman Demography in the Nineteenth Century », « The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire », « The Memoirs of N. Batzaria : the Young Turks and Nationalism ». En fait, il faudrait pratiquement tout citer.

Ce qui frappe à la relecture de ces travaux, c'est le caractère pionnier de la plupart d'entre eux. Karpat a ouvert la voie aux recherches sur le code foncier et les transformations du régime agraire dans l'Empire ottoman, sur la démographie ottomane et les migrations, et il a, à bien des égards, renouvelé l'approche de l'étude des nationalismes dans le Sud-Est européen. D'autres, après lui, ont pu aller plus loin, par exemple dans le domaine de la démographie ottomane qui s'est largement enrichi. Mais c'est bien de lui qu'est venue l'impulsion première. On l'aura compris, il s'agit d'un ouvrage indispensable qui doit absolument figurer dans toute bibliothèque concernant l'islam et le Moyen-Orient. Et cela, d'autant plus que son prix élevé risque de dissuader bien des acheteurs potentiels.

2) L'autre ouvrage, le premier en date, et le moins volumineux — tout de même plus de 500 pages serrées ! —, tout en couvrant en gros la même période et en abordant les mêmes grands thèmes, est d'une tout autre nature. Kemal Karpat y livre, comme au fil de la plume, une véritable somme de réflexions et d'idées, mûries tout au long d'une carrière bien remplie. En fait, ce gros ouvrage est un *essai*, stimulant, souvent brillant, parfois discutable. C'est, en quelque sorte, le contraire d'un manuel. Les étudiants débutant en histoire ottomane risqueraient fort d'être déroutés et finalement de se perdre dans ses développements parfois un peu sinueux à travers ce foisonnement de faits et d'idées.

Par « politisation de l'islam », Karpat entend le processus par lequel l'islam est transformé, sous l'effet d'un grand nombre de facteurs internes et externes, en une idéologie politique, processus qui se produit vers la fin de l'Empire ottoman. Le monde musulman en général et l'État ottoman en particulier, explique Karpat, ont connu au XIXe siècle deux transformations fondamentales : l'une, qu'il désigne sous le terme de *revivalism* et qui concerne le « niveau d'en bas » (*grassroots level*), et l'autre, qui consiste en un mouvement de réforme de l'État par en haut, impulsé par la bureaucratie. Ces deux phénomènes constituent à la fois des réponses aux bouleversements apportés par la révolution industrielle et le capitalisme, et des tentatives pour adapter la société aux conditions nouvelles. L'un des mérites du livre de Karpat est de nous rappeler l'importance du « niveau d'en bas » — le terme de *grassroots* revient comme un leitmotiv sous sa plume — et de donner une large place au rôle des confréries comme la Naqshbandiyya. En un sens, il s'inscrit en réaction contre une manière d'écrire l'histoire de l'Empire ottoman qui a privilégié les élites politiques et intellectuelles tournées vers l'Occident et qui a posé l'équation « modernité » égale « occidentalisation ». Karpat insiste sur l'émergence des classes moyennes musulmanes, produit de l'impact du capitalisme, des transformations du régime agraire, de la privatisation des terres, de l'agriculture commercialisable, et du développement de l'instruction moderne dans les provinces de l'Empire, classes

moyennes qui ont préservé leur identité tout en adoptant une vision du monde moderne. De ce point de vue, le livre de Karpat est comme un appel à orienter les recherches sur un terrain trop négligé, parce que moins visible, de l'histoire de l'islam et de l'État ottoman.

Peut-être parce qu'il est lui-même un homme de la frontière, Karpat se plaît à parcourir les régions voisines de l'Empire. Il emmène ainsi son lecteur, pour son plaisir et pour son instruction, voyager en Afrique du Nord, au Soudan, en mer Rouge, en Inde, chez les musulmans de Russie, surtout, auxquels il consacre de longs et importants développements. Karpat réserve une part centrale de son ouvrage au règne d'Abdülhamid II (1876-1909). Le sultan-calife, qu'il considère comme « un souverain musulman moderne » — tout en évoquant à Yıldız « le noyau d'un gouvernement totalitaire moderne » — occupe une position-clé dans le processus de « politisation de l'islam ». Les derniers chapitres du livre sont consacrés à l'émergence d'une identité ethnico-nationale chez les Turcs.

Karpat parle d'« islamisme », parfois suivi entre parenthèses de « panislamisme », pour caractériser la politique menée par Abdülhamid, avec le risque d'une confusion avec les mouvements islamistes contemporains. Le sujet de Karpat est « l'islam », certes, mais à la recherche des forces *internes* qui structurent l'évolution de « l'État » ottoman, — formule qu'il utilise plutôt qu' « Empire ottoman » —, la place qu'il réserve aux populations non-musulmanes paraît un peu mince, ce qui risque de donner au lecteur le sentiment que l'État turc est déjà contenu dans l'État ottoman. Il est significatif que, dans l'index, « Greece » et « Greeks » ne forment qu'une seule entrée.

Dans son avant-propos, Karpat indique qu'il a été poussé à écrire ce livre parce qu'il estime erroné de considérer que l'islam et la modernité se livrent une lutte à mort. Quatre cents et quelques pages plus loin, il lance un appel aux laïcistes et aux islamistes turcs d'aujourd'hui pour qu'ils s'abstiennent de positions extrémistes et s'accordent afin de préserver les acquis de la Turquie républicaine. Le rapprochement de ces deux propositions éclaire en fait tout le projet de Karpat : celui-ci nous invite à une relecture complète de l'histoire ottomane à la recherche des liens trop souvent occultés entre islam et modernité.

François GEORGEON

Mustafa GENCER, *Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion, Deutsch-türkische Beziehungen (1908-1918)* (Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient, hrsg. von Prof. Dr. Ferhad Ibrahim (Freie Universität Berlin), Band 8), Münster-Hambourg-Londres, LIT Verlag, 2002.

Traduction en turc : *Jöntürk Modernizmi ve « Alman Ruhu », 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2003.

L'objet de ce livre est d'analyser d'une part la politique de nationalisation et de modernisation des Jeunes-Turcs après 1908, et d'autre part la participation de l'Allemagne à ce processus de modernisation entre 1908 et 1918.

Après être revenu sur le contexte historique, l'auteur consacre une partie de son travail aux transformations sociales à la fin de l'Empire ottoman à travers la mise en place d'une

politique nationale d'éducation, en revenant d'abord sur le système scolaire ottoman jusqu'en 1908, puis en abordant la politique nationale d'éducation des Jeunes-Turcs, avant d'en venir à l'activité de personnalités allemandes pendant la Guerre au sein du ministère ottoman de l'Éducation, ainsi que dans les écoles ottomanes et à l'université d'Istanbul.

Dans la partie suivante, il se propose d'analyser le « transfert de la culture allemande à travers les institutions germano-turques ». Après avoir consacré un chapitre à la politique culturelle de l'Allemagne en Orient avant 1908, il présente les voyages d'étude des élites ottomanes en Allemagne (c'est-à-dire le voyage d'étude de 1911 ainsi que les excursions d'intellectuels et de fonctionnaires ottomans pendant la Guerre) puis il aborde la politique de l'Allemagne dans l'Empire ottoman concernant les écoles et le développement de la langue allemande entre 1909 et 1915 (efforts allemands pour lutter contre la prédominance culturelle française dans l'Empire, projet non réalisé d'un établissement d'enseignement supérieur (*Hochschule*) germano-turc, création d'une association germano-turque pendant la Guerre…).

La dernière partie est consacrée à la modernisation économique de l'Empire ottoman et à la formation d'une bourgeoisie nationale turque. Mustafa Gencer revient d'abord sur l'engagement économique de l'Allemagne dans l'Empire ottoman, ainsi que sur les grands traits de la politique économique nationale des Jeunes-Turcs, pour étudier dans les chapitres suivants le développement des infrastructures et de l'agriculture avec « l'aide allemande », ainsi que la mise en place d'institutions économiques germano-turques et l'envoi de jeunes Ottomans en Allemagne pendant la Guerre.

Ce travail s'appuie, pour les sources allemandes, sur les archives du ministère allemand des Affaires étrangères, complétées par des archives fédérales, les archives prussiennes et les archives des villes de Hambourg et Stuttgart. Comme sources ottomanes et turques, Mustafa Gencer cite les archives du Başbakanlık (Istanbul) ainsi que les archives de l'État-major d'Ankara. Par ailleurs, l'auteur a consulté des publicistes allemands et ottomans.

Cet ouvrage comble une lacune dans l'historiographie des relations entre l'Allemagne et l'Empire ottoman. Même si certains aspects ont déjà été étudiés de manière précise[1], aucun ouvrage n'avait jusqu'ici pris en considération les relations culturelles entre les deux pays en tant que telles durant cette période, encore moins du point de vue du rôle de l'Allemagne dans l'effort de modernisation entrepris par les Jeunes-Turcs. De manière documentée et rigoureuse, l'auteur montre ainsi l'effort réalisé par l'Allemagne pour gagner une influence culturelle dans l'Empire et la finesse d'analyse de certaines personnalités allemandes, officielles, comme les ambassadeurs Marschall von Bieberstein et Wangenheim, et « officieuses », comme le publiciste Ernst Jäckh, dans leur prise en considération du nationalisme jeune-turc.

[1] On se référera en particulier aux articles de Klaus Kreiser sur le voyage d'étude de 1911 ou encore sur les professeurs allemands à l'université d'Istanbul pendant la Guerre : « Damenbäder und Kanonengiessereien. Zur osmanischen Studienreise nach Deutschland, Juni/Juli 1911 », In K. KREISER et C. NEUMANN éds, *Das osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken, Nejat Göyünç zu Ehren*, Beyrouth, 1997, p. 85-112 ; « Deutsche Professoren am Istanbuler Darülfünun 1915-1918 », in *XXIII. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 7/1989), p. 211-218.

Mustafa Gencer met également en évidence la réception toujours plus favorable de cette politique par les intellectuels et les dirigeants du Comité Union et Progrès, réception déterminée par la concordance de plus en plus manifeste des intérêts entre les deux pays. L'auteur insiste ainsi avec raison sur le changement idéologique qui eut lieu après les guerres balkaniques parmi l'élite jeune-turque, changement qui orienta l'attention des intellectuels turcs vers les concepts allemands de nation ou d'économie nationale. Par ailleurs, il donne de précieux renseignements sur l'influence allemande dans l'Empire ottoman pendant la Guerre dans les domaines de l'éducation, mais aussi de la technologie. Enfin, il souligne avec intelligence la nécessité de considérer la période de la Guerre comme un « laboratoire » des réformes entreprises durant la période kémaliste.

Cependant, la démarche choisie par l'auteur peut parfois poser problème : le titre annonce une interaction culturelle entre les deux pays, là où il pouvait difficilement en être question. L'auteur lui-même en est conscient, mais il en arrive tout de même à la contradiction suivante : « L'interaction culturelle caractérise dans ce travail les relations d'échanges et d'influence entre la culture et la société allemande et ottomane. De ces relations entre les personnes, les groupes et les institutions, devait résulter une influence réciproque de leurs états d'esprit, de leurs attentes et de leurs activités. D'après cette étude, il s'agit plutôt d'une interaction « d'un seul côté »[2] dans le sens de la société ottomane. Cependant, une influence de l'Allemagne par [la présence en Allemagne] d'apprentis turcs, d'officiers, etc. était également envisagée. Car le Gouvernement ottoman voyait dans les personnes envoyées en Allemagne ou en Europe des représentants de la culture ottomane[3] ».

Finalement, il s'agissait plus exactement d'une contribution indirecte de l'Allemagne à l'effort de modernisation des unionistes, comme le précise d'ailleurs l'auteur à la fin de son travail, l'Allemagne étant d'une part intéressée par l'adoption du modèle allemand dans l'organisation scolaire pour des raisons évidentes d'influence, et d'autre part par la consolidation de l'Empire ottoman, son allié. On peut également se demander, dans la même perspective, quelle était la part de propagande dans ce que l'auteur appelle le « transfert de la culture allemande ».

Concernant les limites chronologiques indiquées, elles sont un peu trompeuses : en réalité, l'Allemagne, dans le domaine scolaire, ne joue un rôle que durant la Guerre, comme le relève là aussi l'auteur lui-même.

Voulant aborder à la fois le processus de modernisation en tant que tel entrepris par les Jeunes-Turcs, en priorité dans le domaine éducatif, mais aussi concernant la création d'une économie nationale et la construction d'infrastructures modernes, et en même temps le rôle de l'Allemagne dans cette modernisation, l'auteur semble donc avoir eu parfois quelques difficultés à faire le lien entre les deux. Peut-être eût-il été plus logique de traiter directement la contribution allemande à l'effort de modernisation du Comité Union et Progrès à partir des guerres balkaniques.

Par ailleurs, le lecteur apprend peu de choses sur un éventuel débat parmi les dirigeants ottomans avant la Première Guerre mondiale, concernant justement la question de savoir s'il fallait ou non faire appel à l'Allemagne, même si l'auteur évoque l'influence de la pensée sociologique et politique allemande sur des auteurs comme Yusuf Akçura ou Ziya Gökalp. De la même façon, l'auteur fait remarquer que Mahmud Şevket Pacha

2 *Einseitige Interaktion ; tek taraflı bir etkileşim*
3 Voir p. 12 de l'édition allemande et p. 15-16 de l'édition turque.

s'était prononcé après les guerres balkaniques de manière décisive pour un rôle de l'Allemagne non seulement dans l'armée — une nouvelle mission militaire allemande avait été effectivement souhaitée par le dirigeant ottoman dès le début de l'année 1913 — mais aussi dans le domaine scolaire. Malheureusement, l'auteur n'approfondit pas cette remarque, et relève juste que cette question fut discutée dans la presse ottomane, en citant un article de l'*İkdam* de 1915, dans lequel Abdullah Cevdet affirme avoir pris position dès le rétablissement de la Constitution pour l'introduction de programmes scolaires sur le modèle allemand [4]. On pourra donc regretter de ne pas avoir plus de renseignements concernant la manière dont les dirigeants unionistes prirent en compte la possibilité, à partir des guerres balkaniques selon l'auteur, de faire appel à l'Allemagne.

La Première Guerre mondiale est considérée, à juste titre, comme un moment d'intensification des relations entre les deux pays. Mais ne constitue t-elle pas surtout un événement qui, si l'on se place du point de vue des relations entre les deux pays, devrait être traité à part ? Plus exactement, à quoi est due, finalement, la présence de conseillers allemands au sein du ministère ottoman de l'Éducation et de professeurs allemands à l'Université ? Est-elle due à un choix délibéré de la part des dirigeants ottomans d'adopter le modèle allemand, ou bien est-elle une conséquence de l'alliance entre les deux pays, l'Allemagne étant devenue la seule référence européenne possible ? Peut-être eût-il fallu, en ce sens, mieux marquer la césure qu'induisit, nous semble-t-il, la Première Guerre mondiale dans les relations entre les deux pays.

Mais ces quelques remarques ne doivent en aucun cas masquer la qualité et l'originalité de la recherche entreprise par l'auteur, qui livre ici de nombreuses pistes de réflexion.

Dorothée GUILLEMARE

Catherine MAYEUR-JAOUEN éd., *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain* (Actes du colloque des 11 et 12 décembre 2000, tenu à l'Institut universitaire de France), Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, 355 p. et 35 illustrations hors-texte.

Ouvrage extrêmement important pour la compréhension de la situation religieuse et politique du monde musulman et non musulman du Moyen-Orient contemporain, ce très beau livre se compose d'une introduction méthodologique de Catherine Mayeur-Jaouen (« Grands hommes, héros, saints et martyrs : figures du sacré et du politique dans le Moyen-Orient du XXe siècle », p. 5-34), qui esquisse de façon magistrale « une typologie et une histoire de ces figures qui ponctuent le XXe siècle, pour en montrer les rapports étroits et complexes », suivie de dix-sept autres contributions, rassemblées en trois parties.

La première partie, intitulée *Le sacré et le politique au Moyen-Orient* (p. 37-135), contient cinq textes. Armelle Enders (« Le héros national, problème d'histoire contemporaine », p. 37-46) présente de façon claire « les acquis de cette historiographie récente dans le monde occidental, et les questions que l'on peut poser à ce sujet aux spécialistes du Moyen-Orient ». Dans une étude foisonnante, Anne-Laure Dupont (« Le grand

[4] Voir p. 99 de l'édition allemande et p. 117 de l'édition turque.

homme, figure de la « Renaissance » arabe », p. 47-73) analyse très minutieusement les écrits d'un grand nombre d'intellectuels arabes. Cette analyse montre parfaitement la façon dont a été édifié le panthéon culturel et politique du monde arabe au moment de la *Nahda*, c'est-à-dire à la fin du XIXe et dans les débuts du XXe siècle. Anne-Claire de Gayffier-Bonneville (« Du roi Fârûq au président Nasser, l'héroïsation du dirigeant égyptien », p. 75-101) démontre comment, dans des conditions particulières et faute de pouvoir asseoir leur légitimité par le biais de victoires militaires, les deux souverains égyptiens furent poussés, l'un comme l'autre, à jouer « la carte du leadership religieux du monde musulman, laissé vacant par l'abolition du califat en 1924 ». Elias Fekih (« Bourguiba, héros national et « saint laïque » de l'islam contemporain », p. 103-120) esquisse le parcours qui mène de « *za'im* père » au « père cannibale », étant donné que « la reconstruction de l'histoire au profit du héros vise à la création d'une véritable religion laïque [dont] la vulgate imposée passe principalement par l'écrit et par l'école... ». Enfin, Étienne Copeaux, dans un remarquable texte sur le « Père des Turcs » (« La transcendance d'Atatürk », p. 121-135) décrit brillamment comment et à quel point ce principe « paternel » fut ravivé en Turquie après 1980 (et plus particulièrement à l'occasion du 75e anniversaire de la République turque), créant ainsi « un culte de personnalité rétroactif ». L'auteur examine l'image et l'apparence d'Atatürk et présente le récit historique qui sert à la démonstration de l'unicité et de la transcendance, mais aussi à légitimer la politique extérieure turque actuelle. Il analyse la morale, le système de pensée, le culte, la transgression et sa sanction, pour conclure en se penchant sur une question qui s'impose à l'historien, à savoir « à quoi sert Atatürk dans la Turquie d'aujourd'hui ? ».

La seconde partie, *Les métamorphoses du saint dans le temps et l'espace* (p. 137-281) se compose de huit textes. Spécialiste des petites églises chrétiennes du Proche Orient, Bernard Heyberger (« Saint Charbel Makhlouf, ou la consécration de l'identité maronite », p. 139-159) analyse de façon particulièrement perspicace la constitution de l'hagiographie du très grand saint maronite Charbel Makhlouf (1828-1898, « digne continuateur des pères du désert », qui fut béatifié en 1965 et canonisé en 1977), dont la « consécration s'inscrit dans un contexte qui n'est sans doute pas spécifique à la communauté maronite : recherche d'une authenticité locale (qui se démarque de l'influence occidentale) et constitution d'un discours « national » communautaire, tout ceci non sans quelques paradoxes ». Après avoir patiemment disséqué les méandres du discours hagiographique, l'auteur ne manque pas de rappeler que « ces images [saintes] paraissent moins mièvres si nous les replaçons dans leur contexte. En effet, cet éloge du paysan maronite pieux s'inscrit dans une évocation géographique, historique et politique du Liban, qui confère à l'histoire de Charbel une portée symbolique forte... ». Brigitte Voile (« Cyrille VI et Nasser : le face-à-face du saint et du héros (1959-1970) », p. 161-176) montre parfaitement comment, au cours de la « décennie charismatique », chacun de ces deux personnages s'est servi de l'autre pour affermir son pouvoir, car « ... Pour le président, s'afficher au bras du patriarche rend crédible l'image du président de tous les Égyptiens qu'il se plaît à mettre en avant dans ses discours. Cette entente lui permet aussi, vis-à-vis de l'étranger, de peaufiner sa stature de chef d'État tolérant avec la minorité chrétienne du pays. Cyrille VI, quant à lui, acquiert à travers cette relation une dimension nationale en se donnant à voir à tous les Égyptiens, chrétiens et musulmans. Au sein de sa communauté, il apparaît comme l'idéal du patriarche, par sa capacité à se faire entendre au plus haut de l'État ». Valerie J. Hoffman (« Un cheikh soufi peut-il être un héros moderne ? Le cas du cheikh Ahmad Radwân (Égypte) », p. 177-188) décrit un cas extrêmement curieux, celui de l'influence qu'aurait exercée un cheikh

majdhub (illuminé, possédé, mais aussi « ravi en Dieu, inspiré ») égyptien très célèbre, Ahmad Radwân (1895-1967), sur Gamal ‘Abd al-Nasser, président d'une république laïque… Selon l'auteur : « Le cheikh Ahmad Radwân, désormais vénéré dans son mausolée, devint pleinement, *post mortem*, un saint (…) Quant à Nasser, plus de trente ans après sa mort, et malgré un certain retour de faveur, il suscite moins de nostalgie que la monarchie qu'il a détrônée (…) En dernière analyse, le saint paraît avoir plus d'avenir que le héros. » De façon très vivante, Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (« Le cheikh Sha‘râwî et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran », p. 189-209), examinent l'extraordinaire succès populaire « d'une star religieuse, un “ télécoraniste ” charismatique, une vedette populaire aux affaires fructueuses, courtisée par le pouvoir comme par les pétromonarchies du Golfe ». Elles dépeignent avec beaucoup de verve sa biographie, les raisons de son succès, la construction de son image — de son vivant et après sa mort, survenue à l'âge de 87 ans —, la fabrication du saint et l'organisation du culte. Elles démontrent, chemin faisant, que « la sainteté de Sha‘râwî [est] d'un type composite, [que celle-ci] varie selon les interlocuteurs auxquels on s'adresse ; [et qu'elle] illustre, non sans contradiction, des cercles concentriques et des visages différents », de saint local, régional et national qui « incarne charnellement un islam simplifié et vulgarisé ». C'est un cas très distinct des précédents que décrit Thierry Zarcone : « La fabrication des saints sous la République turque » (p. 211-227). Après que Mustafa Kemal a muselé, en 1925, l'islam local et ses hauts dignitaires et représentants, on voit apparaître deux catégories de nouveaux types de saints. D'une part « des saints naqshbandî-s morts sous la férule répressive de la République turque, [et de l'autre] des Alévis kémalistes tombés, au contraire, sous les coups des islamistes [sunnites] ». Quelque temps plus tard, une troisième catégorie très particulière et inattendue voit le jour, celle (toujours dans les rangs alévis), des « saints marxistes », guidés par la « théologie de la libération ». L'auteur montre, de façon convaincante, le processus de fabrication de ces saints soufis et alévis, avec une profusion de détails précis, notamment en ce qui concerne la confection des néo-hagiographies qui leur ont été consacrées. Issachar Ben-Ami (« Saints juifs marocains en Israël : continuité et changements », p. 229-245) retrace avec un très grand luxe de détails l'émigration, à partir de 1950, d'une nombreuse population juive du Maroc en Israël. Celle-ci, dans un premier temps, se contenta de vénérer les lieux saints juifs locaux. Puis, à partir des années 1970, on assista à la création d'un grand nombre de mausolées dédiés aux saints juifs du Maroc, dont les ossements furent parfois déterrés, transportés et réinhumés en Israël. D'abord deux ou trois (à Ashkelon, Safed et Ofakim), ces mausolées — qui attirent de très grandes foules — se sont à tel point multipliés à travers l'ensemble du pays, que « les saints marocains, relégués jusque là au niveau ethnique, étaient désormais reconnus à l'échelle nationale et interethnique » en Israël. Dans un genre différent, la très intéressante enquête de Katia Boissevain (« Sayyida Manûbiyya de Tunis : sainte musulmane du XIIIe siècle et sainte contemporaine ? », p. 247-265), « montre la diversité et l'évolution constante des publics de Sayyida Manûbiyya, sainte […] vénérée continûment, à la fois comme disciple de la puissante Shâdhiliyya et patronne de Tunis — ce que veut son héritage séculaire — mais aussi comme sainte d'intégration urbaine pour des rurales fraîchement émigrées, ou encore comme sainte du mariage pour des Tunisiennes instruites, au mariage de plus en plus tardif, voire improbable ». Mais elle démontre également, de manière on ne peut plus claire, que « l'appartenance au groupe des dévots de Sayyida Manûbiyya se fait par un jeu successif d'inclusions et d'exclusions, de différents niveaux d'appartenance : sainte de la Shâdhiliyya, sainte des femmes, saintes des jeunes mariées, des visiteuses, des possédées.

Ce qui explique qu'il n'y a pas à proprement parler de groupe défini, mais qu'il est en recomposition perpétuelle ». Jürgen Wasif Frembgen (« Du derviche au saint : la construction du charisme dans le soufisme pakistanais contemporain », p. 267-281), « étudie minutieusement le titre de *Sain*[1] et sa portée exacte dans l'hagiologie du Pendjab pakistanais ». Il s'agit de nouveau d'une étude de terrain, mais qui cette fois a pour objet un cas spécial, à savoir l'étude de la construction de la sainteté, à l'échelon extrêmement local, d'une personnalité humble, un Malang *bî-shar'* (hors de la loi religieuse) du nom de 'Abdul Majid, qui se veut simplement pieux serviteur d'un autre saint du Pendjab, Mama Ji Sarkar, et de sa mémoire. Mais l'auteur ne manque pas de noter aussi, que les « vertus et qualités personnelles [de 'Abdul Majid] sont contestées et critiquées par certains disciples de Mama Ji Sarkar, qui les taxent d'« ostentatoires » et de « mises en scène » ».

La troisième partie, *Entre saints et héros : les martyrs du Moyen-Orient contemporain* (p. 283-347) contient quatre études. Tout à fait à l'opposé du cas étudié dans le texte précédent, Sabrina Mervin (« Les yeux de Mûsâ Sadr (1928-1978) », p. 285-300), s'intéresse au parcours personnel d'une figure fascinante et haute en couleur. Elle décrit de façon remarquable le lignage, la biographie, le charisme et le rôle novateur de Mûsâ Sadr dans le chi'isme, mais aussi dans le monde musulman et non musulman d'hier, le tout sur fond de la situation exceptionnelle du Liban au cours des dernières décennies et d'une accélération foudroyante de l'histoire religieuse et politique dans le Proche et Moyen Orient en général. Elle rappelle parfaitement que « plus la crise politique s'aggrava, plus son ascension s'accéléra ». S'appuyant sur les travaux de Salim Nasr, elle montre comment au Liban « les chiites, avec Mûsâ Sadr étaient devenus « le nouvel acteur majeur de la scène sociale et politique », changeant ainsi l'équilibre inter-confessionnel du pays », et combien « Mûsâ Sadr était, en fait, préoccupé par les thèmes qui, aujourd'hui, constituent les axes de réflexion des penseurs chiites réformateurs : l'homme, la liberté humaine [et] la communauté des valeurs prônées par les religions révélées… ». À la suite des travaux fondateurs de Farhad Khosrokhavar dans ce domaine, Eric Butel (« Martyre et sainteté dans la littérature de guerre Irak-Iran », p. 301-317) évoque le cas des martyrs de guerre iraniens qui — selon la version iranienne —, étant morts au champ d'honneur « pour l'islam véritable, présentent donc toutes les caractéristiques reconnues par la tradition aux anciens martyrs tombés pour l'expansion ou la défense du territoire de l'islam ». À grand renfort de la mémoire de Kerbéla, la révolution iranienne chercha à faire de ses héros (et de ceux morts contre le régime du chah) « autant de saints héroïques, à la fois champions de l'islam chiite et défenseurs de la nation iranienne… [mais] ces martyrs ne réussirent pas à devenir des saints… », car « qu'on tente de les faire passer pour des saints ou des héros, les martyrs disparaissent rapidement des mémoires », comme le fait remarquer Catherine Mayeur-Jaouen dans son introduction. Eric Butel insiste, très justement me semble-t-il, tout au long de ses pages denses et fortes, sur le fait qu'il « n'est en réalité plus possible de classer purement et simplement le martyr iranien de la guerre au rang des vestiges d'un chiisme auquel beaucoup se plaisent encore à attribuer une dimension mortifère attavique… [parce que] le martyre révolutionnaire dont il est question ici ne peut se comprendre qu'au regard des changements sociaux intervenus en Iran au XXe siècle ».

[1] Ascète, dévot, mendiant religieux, mais également maître, et dans un sens honorifique « quelqu'un qui pratique le renoncement et se veut différent des autres [… car] le *Sain* compense son manque de charisme miraculeux par la démonstration de son humilité et de sa générosité ».

Après avoir analysé longuement et patiemment une quantité impressionnante de documents divers, l'auteur résume son propos en écrivant : « Le statut du saint, moins figé dans ses prérogatives sublimes, se révèle plus à même de s'adapter à la demande sociale. L'idéologie du Hezbollâh, en ne parvenant pas à faire passer les martyrs pour des saints, est manifestement confrontée ici à une limite d'ordre culturel. » Ou encore : « Dans le discours du Hezbollâh, le martyre témoigne contre une société systématiquement placée en position d'accusé, à laquelle il [ce discours] ne propose aucun modèle positif de réalisation de soi qui puisse correspondre à des valeurs sociales effectives. » Grands spécialistes de l'Afghanistan, Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont (« Les martyrs afghans par le texte et l'image (1978-1992) », p. 319-333), rappellent dès le début, en peu de mots, l'essentiel de ce qu'il y a à dire sur cette zone, en écrivant : « Le conflit afghan qui s'est prolongé jusqu'au début du XXIe siècle a apporté à la population afghane deuil et destruction. Il a remis en question l'existence de l'État et l'aptitude des composantes de la nation à vivre ensemble, ainsi que l'idée même de la nation. Il a compromis du fait des luttes fratricides et des clivages idéologiques, la notion même de héros nationaux… » Dans des pages très marquantes sur le plan de la connaissance de la région, des milieux et des faits, de la précision, et de l'art de choisir des mots justes pour le décrire, ils brossent un tableau d'une qualité tout à fait exceptionnelle. Ils survolent, avec une aisance et une maîtrise impressionnantes, les avatars multiples des deux longues périodes — celle de l'invasion soviétique et celle des talibans —, mettant à chaque fois l'accent sur les phénomènes majeurs qui pèsent sur les transformations en profondeur de la société dans son ensemble. Ils montrent ainsi parfaitement, d'une part, comment pendant la période communiste « le *shahîd* est une figure de l'exemplarité très efficace dans la lutte contre l'adversaire athée », alors que les martyrs de la période suivante, celle des talibans, ne bénéficient pas de facilités pour rester présents dans la mémoire collective, n'appartenant « ni à l'ordre tribal, ni à l'histoire de la Nation, ni à cause de leur appartenance partisane à l'ensemble de l'Umma ». Dans un dernier texte, après avoir rappelé que malgré le très grand nombre de victimes dans les régions kurdes d'Iran, d'Irak et de Turquie ce thème n'a pas été étudié dans son ensemble, Hamit Bozarslan (« La figure du martyr chez les Kurdes », p. 335-347), évoque d'abord les raisons de cette curieuse situation, puis recense les quatre principales catégories de martyrs kurdes : victimes civiles non-combattantes, martyrs combattants « massifiés » anonymes, martyrs emblématiques assimilables à des héros, et enfin martyrs des violences intra-kurdes. En sociologue, il examine la question selon trois angles d'approche : le rituel, à savoir *La mort, l'enterrement, la commémoration* (il note d'importantes modifications au cours du vingtième siècle) ; ensuite *Distance et proximité, ou les trois cercles de martyrs du PKK* (cercle de l'âge d'or de l'organisation allant de la fondation du parti en 1978 au début de la lutte de guerilla en 1984, cercle de la phase 1984-débuts des années 1990, et cercle de la période de l'intensification de la guerre durant la décennie 1990) ; enfin, *Martyrs et violence auto sacrificielle* (cas de jeunes engagés qui ne se considéraient pas comme les combattants du PKK, ou simplement de la lutte nationale kurde, mais comme les soldats d'Öcalan).

Je finirai en redisant qu'il s'agit ici d'un ensemble de textes d'une richesse extraordinaire, aussi bien sur le plan de l'analyse que de la documentation présentée. Il en résulte donc un ouvrage remarquablement construit et d'une qualité exceptionnelle.

Alexandre Popovic

Klaus KREISER, *Istanbul, ein historisch-literarischer Stadtführer*, Munich, C. H. Beck, 2001, 323 p.

Ainsi que son sous-titre l'indique, l'*Istanbul* de K. Kreiser est avant tout un « guide littéraire et historique ». Kreiser réussit avec succès le pari de s'adapter aux pas d'un visiteur non averti, tout en l'introduisant dans les profondeurs de l'histoire et la culture ottomanes. Le fil conducteur du récit est double : d'une part chronologique, car il s'agit de l'histoire de la capitale ottomane depuis sa conquête jusqu'à la période républicaine, et spatial de l'autre, car au fil des pages le lecteur aura parcouru tous les lieux incontournables d'un circuit touristique de choix à travers Istanbul.

À la fin du parcours, le lecteur aura visité plusieurs palais, les murailles et des forteresses, des *yalı*, l'Hippodrome, les bazars, plusieurs mosquées, des synagogues, des églises, des cimetières, des hammams, des fontaines, des médressés et des écoles, et des mausolées. Une liste exhaustive des lieux d'inhumation des sultans ottomans est d'ailleurs livrée au lecteur (p. 190-191).

Le guide de Kreiser est littéraire, car l'auteur appuie son récit sur de nombreux textes de l'époque. Ceux-ci, balisant le circuit proposé à travers Istanbul, sont très divers. Ici, non seulement les écrivains et poètes mais aussi les chroniqueurs, journalistes, calligraphes et simples scribes de l'administration ottomane sont également au rendez-vous. Les textes cités vont du XVe au XXe siècles. La conquête de Constantinople nous est contée par des citations du fameux chroniqueur Aşıkpaşazade (p. 28-29 et 215). Plusieurs descriptions architecturales, comme celle concernant l'obélisque de l'Hippodrome (p. 111), des scènes de la vie quotidienne, ainsi que les passages sur les processions des artisans (p. 37) et le métier de portefaix (p. 119) ou la consommation du *boza* [boisson fermentée à base d'orge] (p. 85) nous sont rapportés par la fameuse chronique d'Evliyâ Çelebi. Avec les extraits de la chronique de Peçevî, nous suivons l'histoire de l'introduction du tabac et du café dans la vie quotidienne à Istanbul (p. 266-267). C'est à travers le chroniqueur Na'îmâ que nous suivons la destruction de la riche demeure du *cheikhülislam* Ebu Sa'îd Mehmed efendi en 1655 (p. 45) et aussi le tragique assassinat du jeune sultan Osman II en 1623 (p. 73) ; alors que la vie fastueuse qu'on menait dans les palais de Saadâbâd au XVIIIe siècle est illustrée par des vers du poète Nedim (p. 198-199). La citation du récit du journaliste Ercümend Ekrem nous décrit les tramways hippomobiles dans le Péra du XIXe siècle (p. 55). Les extraits d'un livre de Muallim Naci (1849/50-1893) et le roman autobiographique datant de 1927 de Ahmed Rasım, nous introduisent dans la vie quotidienne d'un écolier ottoman au tournant du siècle (p. 233-235). Les festivités au palais d'Abdülhamit II sont contées par sa fille, la princesse Ayşe (p. 277-279) ; et la liste exhaustive des textes cités dans l'ouvrage est loin d'être close.

Dans l'*Istanbul* de Kreiser, ce ne sont pas uniquement les écrits qui sont collectés. L'ouvrage fait aussi place à des traditions orales comme celle du théâtre d'ombres [Karagöz], dont l'auteur ne manque pas de nous livrer un aperçu (p. 273). Kreiser fait aussi parler les documents d'archives de l'époque ottomane. Les bâtiments, fondations ou fontaines sont ainsi présentés à travers des citations d'actes de fondation de legs pieux, d'inscriptions sur les édifices ou les stèles funéraires. En guise de conclusion pour son chapitre sur les cimetières musulmans, par exemple, Kreiser donne la traduction de l'épitaphe d'un horloger décédé en 1901/2 (p. 195).

Ce qui singularise et fait tout l'attrait de l'ouvrage, ce sont ses citations de nombreux témoignages de l'époque. C'est le cas par exemple, quand il offre à ses lecteurs une traduction intégrale de l'inscription réalisée au XVe siècle par le calligraphe Alî bin Yahyâ au-dessus de la première porte [*Bâb-i hümayûn*] du palais de Topkapı (p. 89). Les citations de Kreiser sont captivantes, ainsi quand, lors d'un détour par les cuisines impériales, il nous cite d'après les documents d'archives le menu intégral servi au palais pendant les festivités de la circoncision du jeune Bayazid en 1539 (p. 94). La construction du « kiosque des Perles », en 1590-91, nous est rapportée par le chroniqueur Selanikî (p. 104). Un chapitre consacré à l'eau, aux aqueducs et aux fontaines s'appuie sur les documents d'archives (p. 59). Nombreuses sont les sources traduites et citées, comme l'acte concernant la fondation de Turhan Vâlide Sultan dont fait partie la Nouvelle Mosquée [Yeni Cami] à Eminönü, achevée en 1663 (p. 125). Des registres datant de 1815 du chef jardinier du palais [*Bostancıbaşı*] informent le lecteur de l'ampleur des résidences prestigieuses ornant les bords du Bosphore à l'époque (p. 222). C'est encore à travers un acte concernant la fondation de Mahmud Paşa que le lecteur est aisément introduit à l'histoire de l'une des institutions fondamentales de l'époque ottomane (i.e. les *vaqf*) (p. 135-136). Les archives des cadis cités dans l'ouvrage (p. 128), ainsi que les traductions d'écrits casuistiques comme ceux du fameux *cheikhülislam* Ebussuûd (p. 156) contribuent subtilement à affiner le texte.

Néanmoins, l'*Istanbul* de Kreiser ne se limite pas à ce double parcours et est loin de n'être qu'un simple inventaire de lieux et de textes. Le livre est organisé thématiquement en vingt-deux chapitres qui synthétisent chacun d'une manière succincte le fonctionnement de certaines institutions de base et divers aspects culturels de l'époque ottomane. Ici, l'histoire d'Istanbul est contée en commençant par un chapitre sur les légendes fondatrices de la ville. Celui-ci est suivi par un deuxième chapitre sur sa population — si composite. Un chapitre entier est consacré au thème de l'eau, suivi par un aperçu des murailles et de l'ancienne ville *intra-muros*. D'autres chapitres traitent du palais et du pouvoir, puis des institutions militaires. Le huitième chapitre a pour sujet la vie économique de la capitale au cours du temps. Plusieurs chapitres présentent les édifices religieux, les cimetières et les jardins. D'autres introduisent aux préoccupations marquantes de l'époque, comme les tremblements de terre et les incendies qui structuraient sans doute la perception du temps et du passé des Ottomans. L'histoire de l'éducation est abordée dans un chapitre à travers l'enseignement dans les *medrese* mais aussi en rendant compte des changements à l'époque des Tanzimat. Dans le dix-huitième chapitre, Istanbul est présentée comme la ville des livres. Ici, l'auteur donne un aperçu de ce que lire voulait dire à l'époque ottomane. Les chapitres sur les distractions et la sociabilité dans la ville, puis sur la période de sa modernisation et les années de l'occupation, clôturent l'ouvrage.

À la fin de ce parcours, le lecteur se trouve familiarisé avec différents types d'écrits et de sources ottomans (*fetva,* archives de cadi, ordres impériaux, inscriptions sur les monuments et épitaphes, chroniques, poésie ottomane mais aussi mémoires plus récents). On est également informé sur les types architecturaux fondamentaux avec plusieurs plans à l'appui (mosquées, *mesdjid*, fontaines, palais, *konak*, kiosques, observatoires, bains publics, complexes architecturaux [*külliye*], hospices [*imaret*]) et familiarisé avec le vocabulaire en ce domaine. L'index des noms de lieux, des édifices et des auteurs cités, à la fin de l'ouvrage, en fait un vrai manuel introductif à l'histoire de la capitale ottomane.

Quant aux points faibles de l'ouvrage, je n'en vois qu'un. Malgré la précision des plans architecturaux (14 en tout) et des photos (37 photos) bien lisibles tout au long du

volume, la carte d'Istanbul, qui devrait faciliter la localisation des principaux édifices, laisse à désirer. Un lecteur non averti court le risque de s'y perdre. Il est difficile d'imaginer, cependant, que ce point « faible » puisse nuire à la réputation de cet ouvrage qui intéressera certainement un vaste public. Les non-initiés auront le plaisir d'y découvrir la vie quotidienne et la culture ottomane dont la connaissance leur permettra de mieux apprécier ce que les pierres seules ne sauraient dire. Les connaisseurs et spécialistes en la matière auront plaisir à se rappeler certaines anecdotes qui ne sont pas toujours présentes dans nos esprits. Par ailleurs, ils auront du plaisir à recommander l'*Istanbul* de Kreiser aux étudiants désireux de connaître la culture ottomane ou bien de l'offrir à des « proches », en route pour la « bien gardée », étant sûrs qu'à la lecture de ce livre, il leur sera conté l'essentiel de ce que nous voudrions tant leur communiquer.

Işık TAMDOĞAN